EINZELAUSGABE

VOM REICHEN MANN UND ARMEN LAZARUS

EINE LITERARGESCHICHTLICHE STUDIE

VON

PROF. DR. HUGO GRESSMANN

MIT ÄGYPTOLOGISCHEN BEITRÄGEN

VON

PROF. DR. GEORG MÖLLER

AUS DEN ABHANDLUNGEN DER KÖNIGL. PREUSS. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
JAHRGANG 1918. PHIL.-HIST. KLASSE. NR. 7

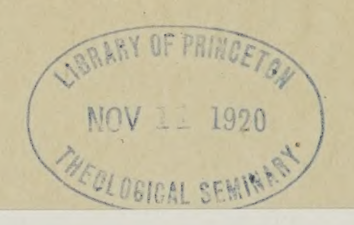
MIT 1 TAFEL

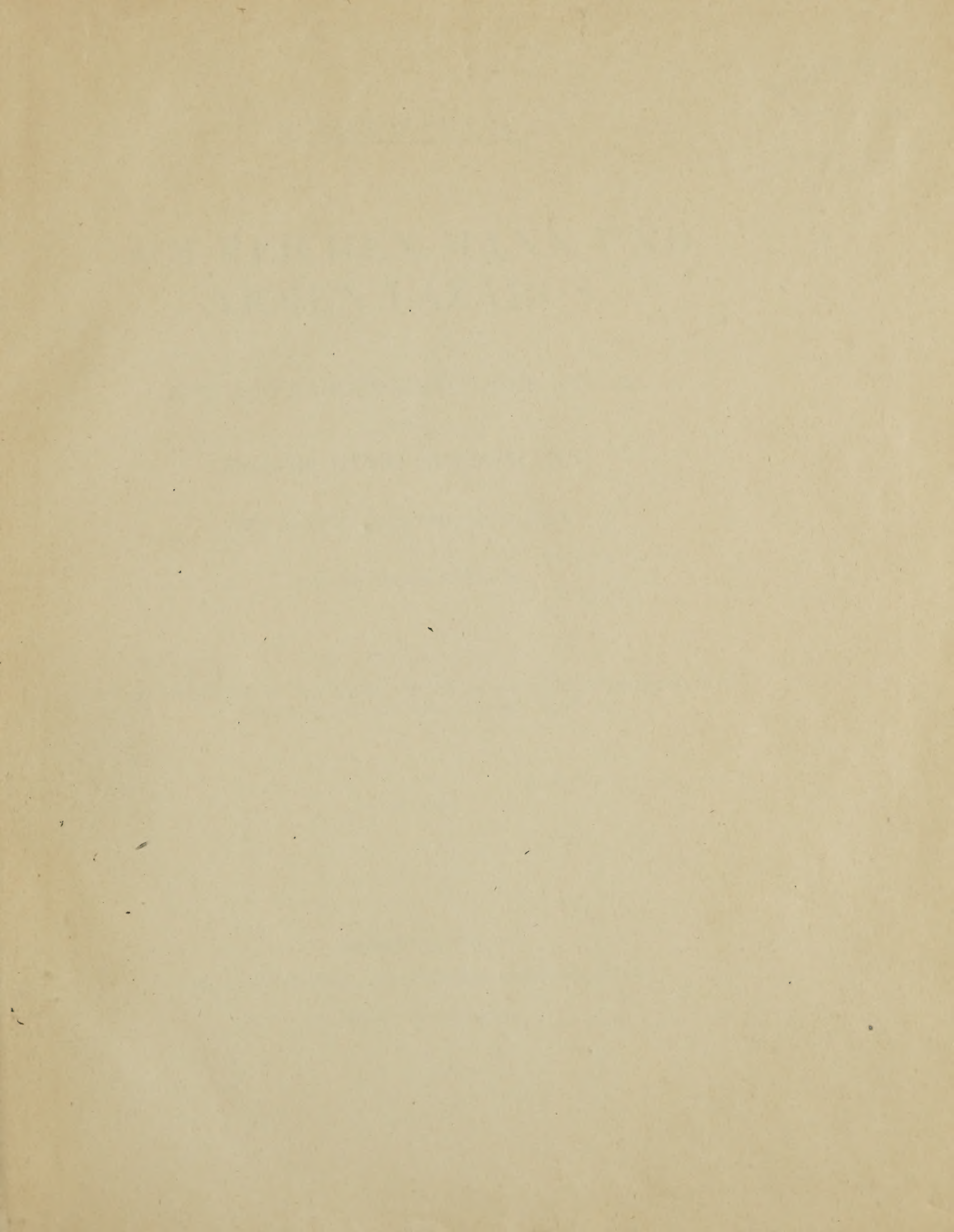
BERLIN 1918

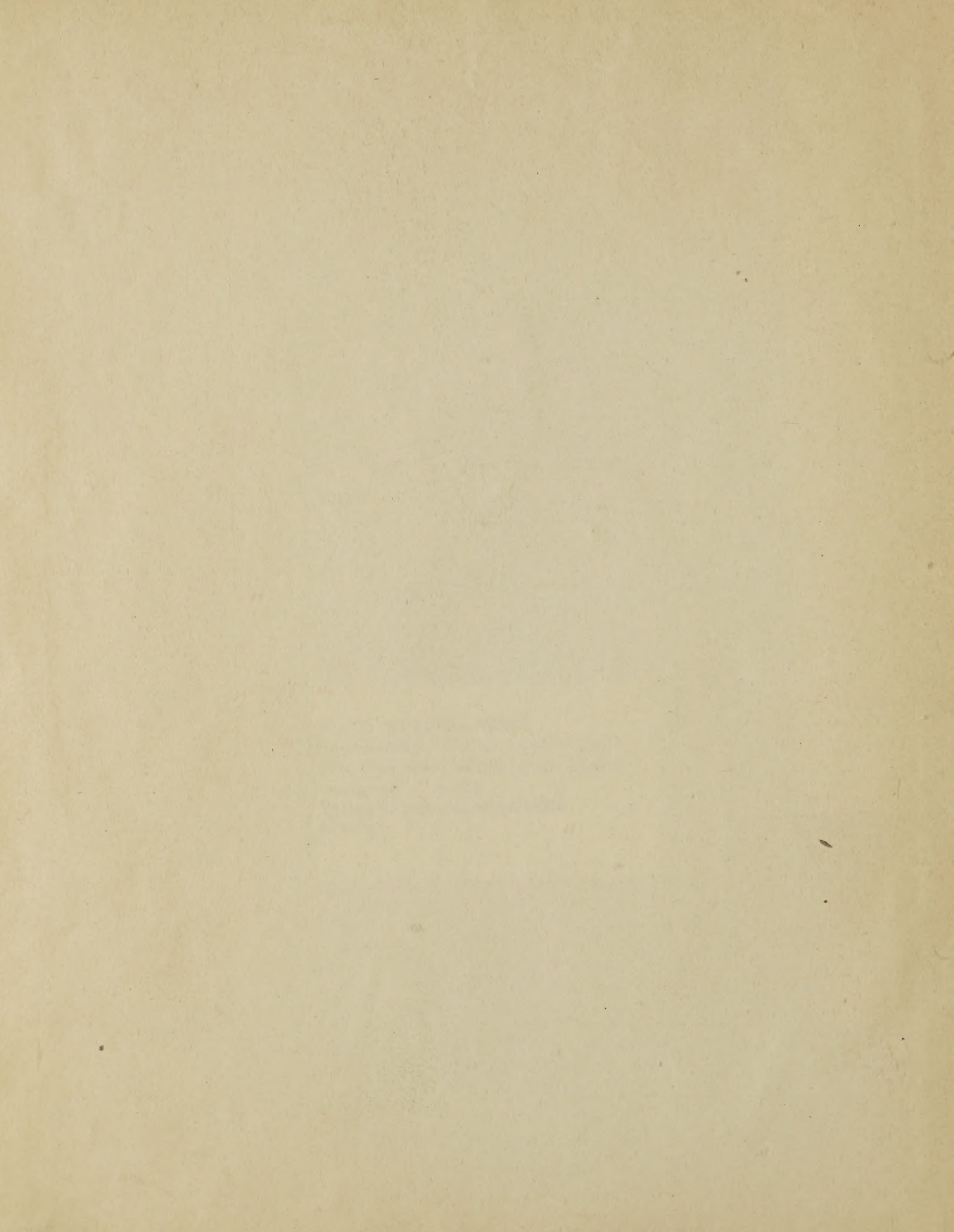
VERLAG DER KÖNIGL. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

IN KOMMISSION BEI GEORG REIMER

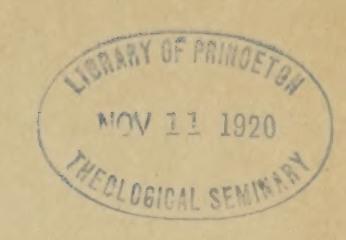



LIBRARY OF PRINCETON
NOV 1920
THEOLOGICAL SEMINARY





EINZELAUSGABE



VOM REICHEN MANN UND ARMEN LAZARUS

EINE LITERARGESCHICHTLICHE STUDIE

VON

PROF. DR. HUGO GRESSMANN

MIT ÄGYPTOLOGISCHEN BEITRÄGEN

VON

PROF. DR. GEORG MÖLLER

AUS DEN ABHANDLUNGEN DER KÖNIGL. PREUSS. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
JAHRGANG 1918. PHIL.-HIST. KLASSE. NR. 7

MIT 1 TAFEL

BERLIN 1918

VERLAG DER KÖNIGL. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

IN KOMMISSION BEI GEORG REIMER

Vorgelegt von Hrn. von Harnack in der Gesamtsitzung am 2. Mai 1918.
Zum Druck eingereicht am gleichen Tage, ausgegeben am 27. Juli 1918.

1. Wer die Armut der menschlichen Phantasie kennt und weiß, wie dieselben Erzählungen und Motive fast überall in der Welt wiederkehren, wird immer geneigt sein, bei volkstümlichen Geschichten an Wanderung zu glauben und nach ihrer Herkunft zu fragen. Dieses Prinzip, daß auch für Volksbücher wie die Evangelien zu Recht besteht, entbindet ihn nicht der Nachprüfung für jeden Einzelfall, zumal der Grundsatz selbst noch immer heiß umstritten ist. Indessen, mag man diese Betrachtungsweise auch für die Erzählungen der Evangelien, wie Geburt, Versuchung, Taufe und Auferstehung Jesu, zur Not gelten lassen, so wird das Widerstreben ungleich heftiger, sobald man versucht, dieselbe Anschauungsweise auch auf die Gleichnisse Jesu auszudehnen. Das Axiom des unwissenschaftlich Denkenden, daß jede Erzählung ursprüngliches Eigentum oder originale Erfindung desjenigen sein müsse, von dem sie überliefert ist, wird hier noch verstärkt durch die wissenschaftlich zu begründende Tatsache, daß Jesus schöpferische Phantasie und hinreißende Redegewalt besaß. Es wäre töricht, diese Tatsache bestreiten zu wollen, aber auch ihre ausdrückliche Anerkennung genügt nicht, um jenes Axiom als richtig zu bestätigen. Man braucht sich nur auf Goethe zu berufen, dessen schöpferische Phantasie gewiß niemand bezweifeln wird; ebenso selbstverständlich aber wird man auch bei ihm stets fragen, woher er den Stoff zu seinen Dichtungen nahm. Die wissenschaftliche Untersuchung beginnt mit der Erforschung seiner Quellen, da es feststeht, daß er solche Quellen benutzt hat, auch wenn es nicht möglich sein sollte, sie nachzuweisen. Die Literaturgeschichte ist zu einem großen Teil eine Darstellung des Verhältnisses, in dem Goethe zu seinen Vorlagen stand. Die Aufgabe der Literaturgeschichte bleibt prinzipiell dieselbe, ob es sich um Goethe oder um Jesus handele. Da die Gleichnisse Jesu sich vielfach mit volkstümlichen Erzählungen, namentlich

mit Märchen, eng berühren[1], so wird man bei jedem einzelnen die Frage nach der Herkunft des Stoffes aufwerfen müssen.

Für die Evangelien ist dies Problem deshalb besonders schwer zu lösen, weil wir die Quellen nicht mehr besitzen, aus denen der Stoff hätte entnommen werden können. Denn es kommen nur aramäische Volksbücher der vorchristlichen Zeit in Betracht. Aber sie sind sämtlich verloren gegangen bis auf die Reste des Achikar-Romans, die uns in den Papyris von Elephantine wiedergeschenkt worden sind. Immerhin genügt schon dies eine Beispiel als Beweis dafür, daß ähnliche Volksbücher wie die aramäischen Evangelienbücher schon in vorchristlicher Zeit umliefen, hat doch der Achikar-Roman denselben literarischen Charakter: die eigentümliche Verbindung der Spruchweisheit (Sprüche, Fabeln, Parabeln) mit einer Erzählung; dabei ist es unwesentlich, ob diese reiner Abenteuerroman (Achikar) oder mit Wundergeschichten durchsetzte halbhistorische Biographie (Evangelien) ist. Größer sind die Reste der aramäischen Volksliteratur, die wir aus allerlei Übersetzungen und Bearbeitungen, also aus sekundären Quellen kennen. So sind in griechischer Sprache überliefert: die Bücher Tobit und Judith, dann einzelne Erzählungen wie: der Wettstreit der Leibpagen des Darius oder die Geschichten von Susanna und vom Bel und Drachen zu Babel. Reich an volkstümlicher Literatur und noch nicht genügend ausgeschöpft ist auch Josephus[2]; es sei nur herausgegriffen: der Alexander-Roman, der Feldzug des Mose gegen die Äthiopier, Joseph und sein Sohn Hyrkanos, Asinaios und Anilaios. Endlich ist die jüdische Haggada zu nennen, wie sie im Talmud und außerhalb desselben vorliegt; in den Erzählungen mit rein aramäischem Wortlaut erblickt Philipp Bloch Spuren alter Volksbücher[3]. Eine Datierung ist damit natürlich noch nicht gegeben; im allgemeinen wird man nur sagen dürfen, daß solche

---

[1] Vgl. Gressmann: Der reiche Mann und der arme Lazarus (Protestantenblatt 1916, Nr. 16, 17) und gelegentlich andere Hinweise in der dort veröffentlichten Artikelserie: Die Bibel im Spiegel Ägyptens, und ebenso Gunkel: Das Märchen im Alten Testament. Tübingen 1917. Vgl. die Register.

[2] Eine ausgezeichnete Übersicht über die Quellen des Josephus bietet Hölscher bei Pauly-Wissowa.

[3] Philipp Bloch: Spuren alter Volksbücher in der Aggada (Festschrift Cohen: Judaica), Berlin 1912, S. 703ff.; vgl. besonders S. 720f. Als Bestätigung ist mir wertvoll, daß Hr. Dr. Berdyczewsky (M. J. bin Gorion), der mich auf diese Abhandlung aufmerksam machte, ebenso urteilt.

Geschichten sicher älter sind als 500 n. Chr., doch können sie auch bis in die vorchristliche Zeit zurückreichen.

Als Musterbeispiel zur Veranschaulichung der vorgetragenen Arbeitshypothese eignet sich das Gleichnis vom reichen Mann und armen LAZARUS, weil wir bei ihm nicht ausschließlich auf innere Rückschlüsse angewiesen sind, sondern auch ein reiches Vergleichsmaterial besitzen, das nur der Verarbeitung harrt. Was bisher bekannt war, ist zwar beachtet, aber in seinen Konsequenzen nicht genügend gewürdigt worden. Ein besonderes Verdienst darum hat sich ADOLF HARNACK erworben, der zuerst die exegetischen Nachrichten zusammengestellt und eingehend behandelt hat[1]. Die neuere Literatur ist in dem Lukas-Kommentar von THEODOR ZAHN mit gewohnter Sorgfalt und Belesenheit gesammelt.

Die Catena Oxon.[2] redet von einer »hebräischen Überlieferung«, wonach Lazarus ein in äußerster Armut und Krankheit lebender Jerusalemer zur Zeit Christi war; Jesus verwende dessen Namen, um seinem Gleichnis größere Kraft und Anschaulichkeit zu verleihen. An dieser Nachricht ist besonders auffällig, daß sie sich nicht auf eine christliche, sondern auf eine jüdische Quelle beruft. Eine wirkliche Begebenheit vermutete schon TERTULLIAN wegen des Eigennamens LAZARUS[3], und andere Kirchenväter schlossen sich ihm an[4]. Aber dazu bedurfte es keiner hebräischen Tradition. Und welches Interesse konnten überhaupt die Juden an dem in einem Gleichnis der Evangelien erwähnten LAZARUS haben? Diese Frage ist um so dringender, als die Juden im allgemeinen bei ihrem Gegensatz gegen das Christentum alles das aus ihren Schriften ausmerzten, was noch an das Neue Testament erinnerte. Obwohl der Text keinen Anlaß dazu gibt, mag man daher mit ZAHN vielleicht an eine judenchristliche Quelle denken, sofern die Nachricht auf Juden zurückgehen wird, die zum Christentum übertraten oder überzutreten geneigt waren; aber das Problem wird

[1] ADOLF HARNACK: Der Name des reichen Mannes in Luc. 16, 19 (Texte und Untersuchungen XIII, 1, Leipzig 1895, S. 75ff.) und Theol. Lit. Zeitung 1895, S. 428.

[2] Catena Oxon. (CRAMER II, S. 124): ἔχει δὲ καὶ λόγον ὡς ἡ τῶν Ἑβραίων παράδοσίς φησι, Λάζαρον εἶναί τινα κατ᾽ ἐκεῖνο τοῦ καιροῦ ἐν Ἱεροσολύμοις ἐσχάτην ποιοῦντα πτωχείαν καὶ ἀρρωστίαν, οὗ μνημονεῦσαι τὸν κύριον, ὡς εἰς παραβολὴν λαβόντα αὐτὸν εἰς ἐμφανεστέραν τοῦ λεγομένου δύναμιν. Vgl. CYRILL (MAI S. 355f.), aus dem dies Stück stammt.

[3] De anima VII: quid illic Lazari nomen, si non in veritate res est? sed et si imago credenda est, testimonium erit veritatis.

[4] AMBROSIUS S. 397, 9; HIERONYMUS: Anecd. Maredsol. III, 2, 376.

damit doch nur hinausgeschoben. Denn auch so erhebt sich die Frage, woher deren Kenntnis stammt. Da mündliche Überlieferung nicht in Betracht kommt, ist die einzig mögliche Antwort, daß auch die Juden in ihren Büchern das Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus lasen oder wenigstens eine Erzählung, die denselben Stoff enthielt.

Diese Annahme wird durch eine zweite Tatsache bestätigt. Seit dem dritten Jahrhundert taucht plötzlich neben Lazarus auch der Name des reichen Mannes in der exegetischen Tradition auf. Die sahidische Übersetzung und ebenso die mit einem Kommentar versehenen Evangelienkodices 36 und 37 nennen ihn ΝΙΝΕΥΗΣ[1]. Gleichen Wertes, weil ungefähr gleichen Alters, sind zwei abendländische Zeugen. In der Schrift Ps.-Cyprians: de pascha computus, die im Jahre 242—243 verfaßt worden ist, heißt der reiche Mann FINAEVS[2]. Harnack identifizierte diesen Namen mit dem hebräischen Phineas (Φινεές), ein kluger Einfall, der seine glänzende Bestätigung zu finden schien durch die Lesung des um 385 verstorbenen Priscillian: FINEES[3]. Selbst Jülicher[4] und Zahn waren überzeugt, obwohl sie alle weiteren Folgerungen Harnacks ablehnten. Dennoch ist Priscillians Lesart nicht die ursprüngliche, sondern sie beruht nur auf einer Vorwegnahme der Hypothese Harnacks. Das Richtige zu raten war freilich unmöglich, wie sich zeigen wird. Wohl aber hat Harnack mit Recht behauptet, daß der Name des Reichen aus der erwähnten τῶν Ἑβραίων παράδοσις stammen müsse. Eine solche Überlieferung aber, so hätte man weiter schließen sollen, erklärt sich nur dann, wenn die Juden eine dem Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus verwandte Erzählung besaßen; oder welches Interesse hätten sonst gerade die Juden daran gehabt, dem

---

[1] Die sahidische Übersetzung (3. Jahrh.?) fügt zu ἄνθρωπος δέ τις ἦν πλούσιος Luk. 16, 19 **ⲉⲡⲉϥⲣⲁⲛ ⲡⲉ ⲛⲓⲛⲉⲩⲏ** hinzu. Paris. Coisl. 20 (10. Jahrh.) und 21 (11.—12. Jahrh.) bemerken: εὗρον δέ τινες καὶ τοῦ πλουσίου ἔν τισιν ἀντιγράφοις τοὔνομα ΝΙΝΕΥΗΣ λεγόμενον.

[2] Ps.-Cyprian: De pascha computus c. 17 (S. 265, 1ff. Hartel): Omnibus peccatoribus a deo ignis est praeparatus, in cuius flamma uri ille FINAEVS dives ab ipso dei filio est demonstratus. In den besseren Handschriften fehlt der Name; er scheint also nicht vom Verfasser herzurühren, sondern später eingeschoben zu sein, wie auch »die sonderbare Wortfolge« lehrt (Zahn).

[3] Priscillian: Tract. IX (S. 90f. Schepss): sic denique in euuangelio gratior est dracma pauperis; requietio Abrahae sinus dicitur, et FINEES inmisericordis divitis gehennae ignis habitaculum repperitur.

[4] Adolf Jülicher: Die Gleichnisreden Jesu. Zweiter Teil. Freiburg i. Br. 1899. S. 621.

namenlosen Reichen einen Namen zu verschaffen? Wie man von vornherein erwartet und wie diese Namensüberlieferung bestätigt, können die jüdische und die christliche Rezension nicht bis in alle Einzelheiten übereingestimmt haben, obgleich der Stoff derselbe gewesen sein muß. Die Abweichungen müssen immerhin so unbedeutend gewesen sein, daß man die gemeinsame Wurzel beider Traditionen sofort erkannte und beide Zweige miteinander zu verflechten kein Bedenken trug. Eine andere Nachricht hat M. R. JAMES in einer aus dem 13. Jahrhundert stammenden Handschrift der »Aurora« entdeckt, einer in Verse gebrachten Bibel des PETRUS von Riga, der am Ende des 12. Jahrhunderts lebte[1]. In einer Randnote zu unserem Gleichnis wird der reiche Mann AMONOFIS genannt[2]. Da für andere Bemerkungen Ps.-PHILO: liber antiquitatum biblicarum[3] als Quelle sicher feststeht, so darf man auch für diese Notiz an jüdische Herkunft denken, wenngleich vielleicht nicht an dasselbe Werk; die Handschrift ist zwar nicht dieselbe, gehört aber ebenfalls noch ins 13. Jahrhundert. M. R. JAMES will noch einen anderen Namen des Reichen in einem codex Albiensis 29 (8. Jahrh.) der Inventiones nominum[4] gefunden haben; da er ihn indessen nicht enträtseln konnte, so muß er außer Betracht bleiben. Kann man versuchen, NINEYĤC, *Finaeus*, *Finees* als Verderbnisse derselben Urform zu erklären, so lehnt ZAHN dagegen mit Recht ab, auch *Amonofis* in diese Klasse einzureihen. Er weist aber darauf hin, daß *Amonofis* ein altägyptischer Königsname sei, daß NINEYĤC in einer oberägyptischen Bibelübersetzung bezeugt werde, und daß der ursprünglich ägyptische Eigenname Phineas *der Neger* ausgezeichnet zu den anderen Namen wie zu der Erzählung passen würde: »schwarz genug kann man sich den herzlosen Reichen ja nicht vorstellen«. Diese geistreiche Kombination fällt hin, da gerade der Name Phineas unsicher ist. Immerhin drängt sich auf Grund dieser Beobachtungen ein anderer Schluß auf. Für den, der literarhistorisch denken kann, genügt der ägyptische Name *Amonofis* als Wahrscheinlichkeitsbeweis dafür, daß die Geschichte aus Ägypten stammen oder genauer, da sie von den Juden überliefert wird, daß sie aus Ägypten oder über Ägypten zu den Juden

[1] M. R. JAMES: Notes on Apocrypha (Journal of Theological Studies VII 1906) S. 564 f.

[2] Fol. 158 b: AMONOFIS dicitur esse nomen diuitis. et nota historiam esse non parabolam.

[3] Über dies Werk findet man Genaueres bei SCHÜRER: Geschichte des jüdischen Volkes zur Zeit Christi. III⁴ S. 384 ff.

[4] Veröffentlicht von M. R. JAMES im Journal of Theological Studies IV, 1903, S. 221 ff.

gekommen sein muß. Der hebräische Name *Lazarus* ist ein Erbstück aus der jüdischen Vergangenheit der Erzählung, wie niemand bezweifelt; sollte nicht ebenso *Amonofis* ein ägyptisches Erbstück sein? Oder selbst wenn der Reiche seinen Namen erst von den Juden erhielt, so bliebe immer noch die Frage zu beantworten, warum sie gerade einen ägyptischen Namen wählten; die nächstliegende Antwort ist auch in diesem Fall, daß die Erzählung ägyptischen Ursprungs ist.

2. Die jüdische Erzählung findet sich in sieben charakteristischen Fassungen, die mehr oder weniger von einander abweichen, aber doch als eine Einheit betrachtet werden können. Sie sind zuerst gesammelt und zusammengestellt worden von Chaim M. Horowitz[1]. Leider druckt er, wie er schon auf dem Titelblatt angibt, »die Beerdigung des Gelehrten und des Zöllners« nur »in sechs Rezensionen« ab, da er offenbar den palästinischen Talmud in der Hand seiner (jüdischen) Leser voraussetzt. Wertvolle Dienste zum Verständnis leistet die ausgezeichnete Übersetzung der meisten Texte durch Herrn Dr. Berdyczewsky, der unter dem Pseudonym M. J. bin Gorion schreibt[2]; in seinen Anmerkungen führt er die wichtigste Literatur an. Seinem freundlichen, unermüdlichen Rat schulde ich Belehrung in vielen Einzelfragen des Textes und der Literatur, wofür ich ihm auch an dieser Stelle zu danken mich verpflichtet fühle.

Der kanonische Talmud, d. h. der babylonische, liest in seiner gegenwärtigen Fassung die Erzählung nicht, sondern spielt nur darauf an mit der kurzen Bemerkung: *Ähnlich wie die Geschichte des Zolleinnehmers*[3]. Auffälligerweise wird die Geschichte selbst nicht mitgeteilt. Daß die überlieferten Worte von einem Glossator stammten, der sich mit einer Anspielung be-

[1] Der nicht ganz korrekte deutsche Titel des hebräischen Buches lautet: Uralte Tosefta's (Borajta's), Sammlung von uralten (noch unedierten) Borajta's aus den 2—5 Jahrhundert oder Fünfte Abteilung. Zum ersten Male nach seltenen Handschriften mit Parallelstellen, Varianten und kritischen und erklärenden Anmerkungen herausgegeben von Chaim M. Horowitz. Frankfurt a. M. 1890. S. 15ff. 68ff.

[2] Der Born Judas. Legenden, Märchen und Erzählungen. Gesammelt von M. J. bin Gorion. Zweiter Band. Vom rechten Weg. Leipzig [1916], S 140ff. 326.

[3] Bab. Sanhedrin S. 44b: כי ההיא מעשה דבעיא מוכסא. Die meisten Forscher fassen בעיא als Eigennamen auf und übersetzen: *Geschichte von Ba'ja, dem Zöllner* (dann ist מוכסא = מכסא); aber Ba'ja ist kein gebräuchlicher Eigenname. בעיא ist vielmehr als Stat. cs. aufzufassen = בָּעֵא; das Verbum ist zwar sonst nicht üblich als Bezeichnung des Zollforderns, aber gerade das bab. בעא hat, wie mich Littmann belehrt, diese spezielle Bedeutung.

gnügen konnte, ist nicht einleuchtend[1], weil sie eine spezifisch babylonische Färbung verraten[2] und mit der palästinischen Fassung nicht übereinstimmen. Wahrscheinlich wurde die Erzählung hinterher gestrichen, wofür man mancherlei Gründe vermuten könnte. Vielleicht teilten die Rabbis die literarhistorische Anschauung der Kirchenväter oder umgekehrt: beide Parteien, so scheint es, zweifelten nicht an der Identität des literarischen Stoffes. Jedenfalls sind wir heute auf die außerkanonische Literatur des Spätjudentums angewiesen, zu der auch der palästinische Talmud zu rechnen ist.

Die einzelnen Formen der Erzählung[3] chronologisch zu ordnen, ist unmöglich, weil die Abfassungszeit der Schriften, in denen sie überliefert sind, meist unsicher oder gar unbekannt ist. Überdies handelt es sich, wenigstens teilweise, um populäre Bücher, die keinen festen Text haben und in verschiedenen Ausgaben oft sehr verschieden aussehen[4]. Endlich sind die Verfasser, deren Lebenszeit man bestimmen kann, nichts anderes als Redaktoren, die einen übernommenen Stoff weitergeben, ohne sich freilich an den Wortlaut zu binden; auch bei kleineren sachlichen Abweichungen machen sie sich keine Bedenken. So gilt hier, was bei volkstümlichen Erzählungen überall gilt: Auch späte Aufzeichnungen können altes Gut enthalten, und darum sind für die Chronologie nicht die äußeren Gründe des Bezeugtseins, sondern nur die inneren Gründe der literarhistorischen Logik maßgebend. Immerhin darf man jene nicht ganz vernachlässigen und muß dessen eingedenk bleiben, daß die älteste Fassung im palästinischen Talmud (A) vorliegt. Die beiden Texte (Chagiga II S. 77d und Sanhedrin VI S. 23c) stimmen bis auf unwesentliche Abweichungen

[1] Die Erzählung vom Zolleinnehmer, die mit der Sage von der Hinrichtung der Zauberinnen in Askalon eng verknüpft ist, paßt durchaus in den Zusammenhang, der vom Hinrichten handelt.

[2] Vgl. die vorletzte Anmerkung.

[3] Um sie bequemer zitieren zu können, werden sie, dem Anhang III entsprechend, mit lateinischen Anfangsbuchstaben bezeichnet:

A = pal. Chagiga II S. 77d und pal. Sanhedrin VI S. 23c.
B = Raschi zu bab. Sanhedrin S. 44b.
C = Midrasch der zehn Gebote (9. Gebot; Jellinek I S. 89).
D = Chibbur Jafe S. 3b (Amsterdam 1746).
E = Darke Teschuba (Responsen des R. Meïr aus Rothenburg. Prag 1608. S. 114c).
F = Barajta Nidda (Chaim M. Horowitz V S. 15).
G = Rokeach § 318.

[4] Vgl. besonders die Vorbemerkung zu C.

überein; im allgemeinen ist Chag. vorzuziehen[1], wenngleich Sanh. einzelne ältere Lesarten enthält[2]. Aber keiner von beiden bietet das Ursprüngliche weder in sprachlicher noch in sachlicher Hinsicht.

Die meisten, freilich nicht alle, Hebraismen verschwinden bei der textkritischen Vergleichung[3]. Daraus geht hervor, daß die Geschichte einmal rein aramäisch war. Sie ist dann im Laufe der Zeit immer mehr hebraisiert worden. Während A fast ganz aramäisch geschrieben ist, sind alle anderen Fassungen (B—G) hebräisch, von wenigen Aramaismen abgesehen. Wenn A auch eine leichte sprachliche Trübung aufweist, darf man doch annehmen, daß sein Text dem ursprünglichen sehr nahe kommt. Darin werden wir noch bestärkt durch die Gräzismen[4], die später meist völlig verschwunden sind. Was für die Sprache gilt, wird auch auf die Sache zutreffen: mag A auch der Urform nahestehen, man wird sich doch hüten müssen, beide ohne weiteres gleichzusetzen. Will man die Hauptaufgabe der literarischen Analyse lösen und die Urform wiedergewinnen, aus der sich alle Abwandlungen erklären, so muß man die verschiedenen Varianten stoffkritisch miteinander vergleichen.

Das Problem, um das sich die Erzählung in ihrer gegenwärtigen Fassung dreht, lautet: Wie kommt es, daß der Fromme ohne Ehren, der Gottlose dagegen mit großen Ehren bestattet wird? Das widerspricht dem Gesetz der sittlich-religiösen Vergeltung, nach dem es umgekehrt sein müßte; denn Frömmigkeit sollte belohnt, Gottlosigkeit aber bestraft werden. Ein gerechter Gott sorgt für eine gerechte Vergeltung. Gibt es keinen solchen Ausgleich, so gibt es auch keinen Gott. Die Lösung des Problems lautet: Die Hauptvergeltung findet im Jenseits statt; da wandelt der Fromme an

[1] Den sekundären Charakter des Sanh. erkennt man besonders am Schluß: Die Überlieferung über die Höllentür wird zurückgeführt auf *einige* (Chag. nennt dagegen den Namen: *R. Jose ben Channina*); ferner fehlt ein ganzer Satz, den Chag. bietet (die Frage, warum das Weib solche Qualen dulden muß), wahrscheinlich weil das Auge des Schreibers vom ersten אמר לין auf das zweite abirrte.

[2] Zu den älteren Lesarten gehören die Aramaismen gegenüber den sekundären, sehr seltenen Hebraismen. Man achte besonders auf die Wiedergabe von *einmal*: פעם אחת (Chag.) ist hebräisch, זימנא חדא (Sanh.) ist aramäisch. Beides steht an derselben Stelle; an einer anderen Stelle bietet auch Chag. חד זמן und erweist damit diesen Ausdruck als den ursprünglichen.

[3] Es bleibt der Hebraismus בני, falls dies als *mein Sohn* zu verstehen ist. Die Eigennamen der Rabbis gehören eigentlich nicht zur Erzählung; dennoch ist בן חנינא und noch mehr בן שטח auffällig gegenüber בר יוסה.

[4] ΒΟΥΛΕΥΤΉϹ und ἌΡΙϹΤΟΝ.

Wasserquellen, während der Gottlose Tantalosqualen leidet. Nebenbei aber waltet das Gesetz der Vergeltung auch im Diesseits. Die armselige Bestattung des Frommen erklärt sich daraus, daß er einmal eine kleine Sünde begangen hatte, für die er bestraft werden mußte; die ehrenvolle Bestattung des Gottlosen dagegen erklärt sich daraus, daß er sich einmal ein kleines Verdienst erworben hatte, für das er belohnt werden mußte. Da es also eine Vergeltung gibt, so gibt es auch einen gerechten Gott. Die abstrakte Theorie, die der Logik des Ausgleichs zugrunde liegt, lautet: Dem Frommen werden seine Sünden im Diesseits, seine Verdienste im Jenseits, und umgekehrt: dem Gottlosen werden seine Verdienste im Diesseits, seine Sünden im Jenseits vergolten.

Es ist ohne weiteres einleuchtend, daß diese verwickelte Anschauung auf die einfachere zurückgeht: Der Ausgleich zwischen dem äußeren Schicksal des Menschen und seiner inneren Beschaffenheit findet erst im Jenseits statt. Die Vergeltung im Diesseits wird ja ausdrücklich auf die Ausnahmen beschränkt: auf die kleinen Sünden des Frommen und die geringen Verdienste des Gottlosen. Man muß aber noch einen zweiten Rückschluß machen: Nicht nur die Theorie, sondern auch die Erzählung selbst weist auf eine ältere Stufe zurück. Denn die verschiedene Art der Bestattung ist eigentlich gar kein besonderes Problem, für das man eine Lösung erwartet. Sie erklärt sich doch viel natürlicher daraus, daß es eben im Diesseits keine Vergeltung gibt. Die Gottlosen sind auf Erden in der Regel reich und geachtet und werden daher mit allen Ehren bestattet, während die Frommen in ihrer Armut sich mit einem schlichten Leichenbegängnis begnügen müssen. Oder anders ausgedrückt: Die Beerdigung ist ursprünglich nichts anderes als eine Illustration für die auf Erden herrschende Ungerechtigkeit überhaupt. Demnach lautet das Rätsel ursprünglich: Wie reimt sich das irdische Leben, das sich jenseits von gut und böse abspielt, mit der Gerechtigkeit Gottes? Erst sekundär ist speziell die Beerdigung zu einem Problem gemacht worden. Man erkennt die Fuge noch ganz deutlich in der Fassung des pal. Chagiga-Textes (A); wenn man den zweiten Absatz streicht, so schließt sich der dritte tadellos an, und nur so. Denn in der gegenwärtigen Überlieferung nimmt man Anstoß an den Worten: *Kurze Zeit darauf*; der pal. Sanhedrin hat sie mit Recht ausgelassen, um einen glatten Zusammenhang herzustellen. Der Aufschluß über das Schicksal im Jenseits sollte in der Tat unmittelbar mit

dem Aufschluß über die Vergeltung im Diesseits verbunden sein; ein zeitlicher Zwischenraum ist durch nichts gerechtfertigt. Übrigens ist auch dies ein Beweis für das relativ hohe Alter des Chagiga-Textes.

Nach den meisten Erzählungsformen sollte dem Frommen zwar ein ehrenvolles Leichenbegängnis zuteil werden, aber in Wirklichkeit geschieht dies nicht. Zwei Varianten (B C) nun bieten eine eigenartige Abwandlung durch das Motiv von der Verwechslung der Leichen. Danach wird der Fromme anfangs tatsächlich mit größeren Ehren zu Grabe geleitet als der Gottlose; plötzlich jedoch wird das Verhältnis umgekehrt. Wer dies ersonnen hat, hatte die richtige Empfindung, daß bei der gewöhnlichen Fassung der Beerdigung das Problematische fehlt; seine Absicht, das Problem schärfer herauszuarbeiten, ist ihm zweifellos gelungen, wenn auch auf Kosten des wirklichen Lebens. Die Wirklichkeit wird vollends vergewaltigt, wenn der Freund oder Jünger trotz aller Bitten die Verwechslung der Leichen nicht hindern kann; die abstrakte Theorie der Vergeltung verlangt es eben so, und der Leser soll es merken!

Sieht man von der unvollständigen Variante des Rokeach (G) ab, so stehen sich in allen Erzählungen ein Frommer und ein Gottloser gegenüber. Der Fromme ist, wie sich das für das Talmudjudentum gehört, zugleich ein *Schriftgelehrter*, *Weiser* oder *Talmudjünger*. Einmal wird er ausdrücklich als *ein angesehener Mann* bezeichnet (B); ein zweites Mal wird dies stillschweigend vorausgesetzt, da ihm bei seinem Tode große Ehren zuteil werden (C). In den anderen Fassungen dagegen wird nur eine große Beteiligung der Einwohner an seinem Leichenbegängnis erwartet, aber diese Erwartung wird enttäuscht. Danach sollte er ein angesehener Mann sein, aber er ist es nicht; von Reichtum und Armut ist nirgends ausdrücklich die Rede.

Der Gottlose dagegen ist in der Regel als *Zöllner* gedacht (b. Sanhedrin A B E F)[1], einmal als *Sohn eines Zöllners* (C) und einmal als *Sohn eines Bürgermeisters* (D). Über das Ursprüngliche kann kein Zweifel walten: Wie dem

[1] Absolut sicher ist dies freilich nur bab. Sanhedrin und B. In den übrigen Texten kann מוכס, rein grammatisch betrachtet, Apposition sowohl zu dem Nominativ wie zu dem Genitiv sein; dementsprechend ist der Vater oder der Sohn als Zöllner gedacht. Aber zu dem oben geltend gemachten sachlichen Grund gesellt sich noch ein sprachlicher: בר מעין (und Parallelen) muß als ein Begriff gelten, und daher liegt es am nächsten, מוכס als Apposition zum Nominativ aufzufassen; nur zwingende Gründe (wie in C) könnten davon zurückhalten.

Frommen der Gottlose, so muß dem Schriftgelehrten der Zöllner gegenüberstehen. Zöllner und Sünder ist im Neuen Testament ebenso gleichbedeutend, wie bei profanen Schriftstellern: *Denn vor den Zöllnern schaudert jede Tür*[1]. Tritt für den *Sünder* der *Sohn des Sünders* ein, der keineswegs notwendig selbst ein Sünder zu sein braucht, so wird die Pointe der Erzählung verderbt. Aber auch da, wo Vater und Sohn als gottlos gelten, wird das Problem der Geschichte aufgehoben, wie im Chibbur Jafe (D): Da folgen die Männer der Stadt dem gottlosen Bürgermeistersohn aus Furcht vor seinem gewalttätigen Vater; wo bleibt da das Rätsel?

Das Verdienst des Sünders wird leise variiert: Entweder gab er einmal den Armen ein Festessen, das eigentlich für vornehme Gäste bestimmt war (A—D) — er ist also hier deutlich als Reicher gedacht, wenn er auch nicht ausdrücklich so bezeichnet wird —, oder er überließ wenigstens einem Armen einmal ein Brot oder einen Rettich, die ihm zufällig entglitten waren (ACE). Das erste Motiv ist sicher das ursprünglichere, weil das zweite schon karrikiert; bestätigend kommt hinzu, daß gerade hier A die griechischen Fremdwörter[2] enthält, die man später ausgemerzt hat. Abseits steht die letzte Variante (F), wonach der Gottlose einmal den Speichel einer unreinen Frau ausgetreten hat; diese Abwandlung hängt mit der einmaligen Sünde des Frommen zusammen und ist ihr nachgebildet, wenn auch gegensätzlich.

Denn auch das Vergehen des Gerechten wird verschieden erzählt. Es ist entweder allgemein menschlich: Der Fromme hat keinen Einspruch gegen eine Schmähung erhoben (BE), oder es ist spezifisch jüdisch und richtet sich gegen das Ritualgesetz: Der Fromme hat erst den Gebetsriemen um den Kopf, dann den um den Arm angelegt, während das Umgekehrte vorgeschrieben ist (ACD), oder er hat die Kleider einer unreinen Frau gestreift (FG). Das letzte Motiv ist sicher jüngeren Ursprungs; bei den ersten beiden kann man vielleicht schwanken, wem man die Priorität zuerkennen will. Wahrscheinlich haben BE das Ursprüngliche bewahrt, weil kein Grund einzusehen ist, warum die Talmudisten eine spezifisch jüdische Sünde durch eine allgemein menschliche ersetzt haben sollten; sonst ist überall die umgekehrte Entwicklung nachweisbar. Gegen diese Auffassung

[1] τοὺς γὰρ τελώνας πᾶσα νῦν θύρη φρίσσει (Herondas VI 64, Crusius 1914); weiteres Material bei Schürer I[3] S. 479.

[2] ἄριστον und βουλευτής.

spricht hier, daß die älteste Überlieferung (A) das Motiv der Gebetsriemen verwendet. Aber entscheidend ist dieser Einwand nicht, weil sich A noch in einem anderen Punkt als sekundär gegenüber B zeigt: in der Strafe des Sünders. Um dies über jeden Zweifel zu erheben, ist es notwendig, den Zusammenhang zu analysieren, in dem uns die Erzählung vom Tode des Gerechten und des Zöllners begegnet.

Denn sie liegt nur teilweise als eine selbständige literarische Größe vor (D—G). In den anderen und, wie es scheint, älteren Fassungen ist sie dagegen in das Zaubermärchen von Simon ben Schaṭach verflochten (A—C). Die Frage ist nun, was literarhistorisch als das Primäre, was als das Sekundäre zu betrachten ist. Diese Analyse kann sich auf den ältesten Text beschränken, wie er im pal. Chagiga überliefert ist.

Es handelt sich dort um die Streitfrage, ob Simon ben Schaṭach Fürst von Askalon war. Um sie zu bejahen, wird folgende Geschichte erzählt: In Askalon starben einst ein Gerechter und ein Zöllner; jener bleibt namenlos, dieser heißt Bar Maʿin. Bei der Beerdigung werden, wider Erwarten eines Frommen, jenem nur geringe, diesem hingegen große Ehren zuteil. Der Fromme ist darüber in seinem Glauben beunruhigt, aber ein Traum löst ihm das Rätsel und zeigt ihm zugleich, daß es im Jenseits gerade umgekehrt ist: Während der Gerechte an Paradiesquellen lustwandelt, leidet der Zöllner Tantalosqualen (A I).

Im Jenseits sieht der Träumende aber nicht nur die beiden Verstorbenen, von denen bereits die Rede war, sondern noch eine dritte Person, eine Frau, die ganz neu eingeführt wird. Nach der einen Überlieferung ist sie an den Brüsten aufgehängt, nach der andern liegt die Angel der Höllentür in ihrem Ohr. Auch ihr Schicksal wird begründet. Auf die Frage, wie lange die Folter dauern werde, heißt es: »Bis Simon ben Schaṭach kommt; dann wird die Türangel aus dem Ohr jenes Weibes genommen und in seinem Ohr befestigt«[1]. Der Träumende erkundigt sich, warum Simon so hart bestraft werden solle, und erhält darauf die Antwort: Weil Simon sein Wort nicht erfüllt hat; er hat gelobt, sobald er Fürst würde, alle Zauberinnen zu töten. Nun sitzen aber in der Höhle zu Askalon noch achtzig Zauberinnen, die die Menschen verführen. Darum wird dem Träumenden befohlen, zu Simon zu gehen, ihm dies mitzuteilen und ihn an sein Ge-

[1] Soweit ist der Text im Anhang (A) übersetzt.

lübde zu mahnen. Als der Träumende die Befürchtung ausspricht, Simon werde ihm vielleicht nicht glauben, wird ihm die Wunderkraft verliehen, sein Auge herauszureißen und wieder einzusetzen. — Sobald der Fromme aus seinem Traum erwacht ist, macht er sich auf den Weg zu Simon, erzählt ihm alles und will sich durch das Wunder beglaubigen. Aber dieser wehrt ihm: »Ich weiß, daß du ein frommer Mensch bist, hast du doch die geheimen Pläne meines Herzens durchschaut. Denn jenes Gelübde, alle Zauberinnen zu töten, habe ich bisher niemals ausgesprochen, sondern es stets nur in Gedanken gehegt. Aber jetzt will ich es sofort erfüllen« (A II).

Für sein Vorhaben sucht sich Simon einen regnerischen Tag aus. Er nimmt achtzig Jünglinge und für jeden ein Festkleid mit sich; sie ziehen es aber nicht an, sondern tragen es wohlverwahrt, um es vor dem Naßwerden zu schützen. Als er an den Eingang der dunkeln Höhle kommt, in der die Zauberinnen hausen, läßt er sie zurück und unterrichtet sie genau, wie sie sich zu verhalten haben. Nachdem er sich umgekleidet hat, naht er sich den Zauberinnen und gibt sich für ihresgleichen aus. Sein Kleid muß als Zeugnis für seine Zauberkunst dienen, daß er trocken unter dem Regen durchgegangen sei. Nachdem er sie durch diese List in Sicherheit gewiegt hat, läßt er sich von ihnen alles das herbeizaubern, was zu einem Gelage notwendig ist. Auf ihre Bitte, auch etwas zur Festfreude beizutragen, erklärt er sich bereit, für jede der achtzig Zauberinnen einen Zauberer zu zitieren. Er ruft die versteckten Jünglinge, die unterdessen ihre Kleider gewechselt haben. Sie heben dann, wie ihnen befohlen ist, jeder ein Weib in die Höhe, um dadurch ihre Zauberkraft zu brechen, tragen sie fort und hängen sie auf (A III).

Die Erzählung bildet, wie man auf den ersten Blick erkennt, nur eine lose Einheit. Dennoch ist sie als Ganzes im Zusammenhang fest verankert, so daß man kein Recht hat, einzelne Teile für jünger zu erklären als die Endredaktion des Talmuds. Es soll bewiesen werden, wie ausdrücklich betont wird, daß Simon Fürst von Askalon war. Das geht, streng genommen, nur aus dem zweiten Teil der Erzählung (A III) hervor: Wenn Simon achtzig Zauberinnen in Askalon hängen ließ, dann war er in der Tat ein Fürst, der dort die Gerichtsbarkeit ausübte. Nun dient aber der erste Teil der Erzählung (A I und II) als Einleitung: sie will zeigen, wie Simon dazu gekommen ist, die achtzig Zauberinnen zu überlisten und zu bestrafen. Er hat ursprünglich nur ein im Herzen verschwiegenes Gelübde

getan, das niemand kennt: Sobald er Fürst würde, wolle er alle Zauberinnen ausrotten. Diese geheimen Gedanken werden einem Frommen offenbart, der im Traum Hölle und Paradies schaut, und sich dort zufällig nach dem grausigen Schicksal eines Weibes erkundigt. Bei der Gelegenheit erfährt er, daß dasselbe entsetzliche Los dem Simon bevorstehe, wenn dieser sein Wort nicht erfülle. Durch die Erzählung von dem, was er gesehen hat, soll der Fromme auf Simon einwirken; die Furcht vor Strafe soll die Ausführung des schweren Gelübdes erzwingen oder beschleunigen helfen. Die Drohung, daß die Angel der Höllentür in seinem Ohr befestigt werden solle, paßt gut zu der Art des eventuell zu erwartenden Vergehens; das sündige Glied wird bestraft: Wer nicht hören, d. h. gehorchen, will, muß fühlen. So ist der erste Teil (A I und II) aufs engste mit dem zweiten (A III) verknüpft; an sich könnte er gewiß fehlen, wie ja Einleitungen immer entbehrlich sind, aber für die gegenwärtige Fassung der Erzählung ist er unbedingt notwendig.

Eine andere Frage ist, ob die Erzählung auf einer älteren Stufe nicht einfacher und straffer gebaut war. Dafür spricht in der Tat mancherlei. Zunächst fällt schon äußerlich der große Umfang der Einleitung auf, der nicht im richtigen Verhältnis zum Hauptteil steht. Ferner ist die Überlieferung, wonach die Frau an ihren Brüsten aufgehängt war, im Zusammenhang überflüssig; sie läßt sich auch leicht beseitigen. Eine Beobachtung, die man häufig machen kann, bestätigt sich auch hier: solche Erweiterungen des Ursprünglichen pflegen sich gern vorzudrängen und nehmen in der Regel die erste Stelle ein; und doch kann kein Zweifel sein, daß diese Folterqual sekundär ist, weil sie sich nicht gut vom Weibe auf den Mann übertragen läßt, was hier nach dem Zusammenhang gefordert wird. Auch die Sünden, die genannt werden, haben keine besonders charakteristische Beziehung zu der Strafe: *weil sie fastete und damit prahlte* oder *weil sie nur einen Tag fastete, aber zwei abzog*; es werden ihr also religiöser Hochmut und Betrug vorgeworfen. Man mag überhaupt die Tatsache auffällig finden, daß dem Simon gerade ein Weib als warnendes Beispiel vorgehalten wird; eher würden wir einen Mann erwarten. Aber man wird noch weiter fragen: Warum wird das Exempel nicht einfach an dem Zöllner statuiert? Es handelt sich doch, wie es scheint, nicht um eine Schilderung der ganzen Hölle, sondern es werden nur zwei Personen vorgeführt: einmal der Zöllner, den wir um des Vorhergehenden willen (A I), und dann

das Weib, das wir um des Folgenden willen (A III) notwendig brauchen; und doch würde eine einzige Person, der Zöllner, vollauf genügen, um Anfang und Schluß zu verbinden. Mit alledem ist der schwerste Anstoß noch nicht berührt: Die Erzählung beginnt mit dem Tode des Frommen und des Gottlosen. Nachdem das Problem ihres Schicksals im Diesseits wie im Jenseits durch die Vergeltungstheorie gelöst worden ist, ist unser Interesse erschöpft; damit sollte die Geschichte zu Ende sein. Statt dessen hebt sie neu an und führt uns plötzlich zu SIMON, von dem wir bis dahin noch nichts gehört haben. Wäre sie aus einem Guß, so müßte sie mit SIMON anfangen, mit dem sie schließt, oder mit dem Frommen und dem Gottlosen schließen, mit denen sie anfängt.

Demnach sind in ihr zwei Erzählungsstoffe verbunden: die Erzählung vom Tode des Gerechten und des Zöllners und: die Erzählung von der Überlistung der Zauberinnen durch SIMON. Die Klammer, die beide Geschichten zusammenhält, wird durch den Traum des Frommen gebildet. Ursprünglich war die Verklammerung, wie man vermuten darf, noch enger, solange man fabelte, daß nicht ein Weib, sondern jener Zöllner unter der Angel der Höllentür lag.

Diese Vermutung wird zur Gewißheit, da sich eine solche Fassung der Sage noch bei RASCHI (B) nachweisen läßt; da dreht sich tatsächlich der Zapfen der Höllentür in dem Ohr des Zöllners. Also hat B in diesem Punkt das Ältere bewahrt gegenüber A, wie wahrscheinlich auch in der Sünde des Frommen. Aber man muß B wohl noch in einer dritten Beziehung den Vorzug geben. Die Strafe des Zöllners besteht überall sonst in Tantalosqualen: er kann das Wasser nicht erreichen, das vor ihm fließt (AC—F). Diese Verschiebung des Ursprünglichen erklärt sich aus dem Gesetz der Antithese; das jenseitige Los des Sünders muß dem des Frommen entsprechen: der eine hat Wasser in Hülle und Fülle, während der andere verschmachten muß. Meist lustwandelt der Fromme am Paradiesstrom (ACDFG), während auf der anderen Seite der Zöllner verzweifelt umherirrt. Nur in zwei Varianten ist von einem herrlichen *Platz* oder *Thron* für den Frommen die Rede (BE); auch hier wird dasselbe Prinzip der Antithese wirksam gewesen sein, wenn es auch nicht ganz so deutlich zum Ausdruck kommt: der eine hat seinen Platz unter der Höllentür, der andere in Herrlichkeit neben der Gottheit. Da für den Zöllner die Türfolter als das Ältere erwiesen ist, so wird man daher notwendig auch

diesen Ehrenthron des Frommen für den ursprünglichen Lohn halten müssen, wie es B schildert, beachtenswerterweise von E unterstützt. Dadurch lenkt die Darstellung der Darke Teschuba (E) unsern Blick auf sich. Sie zeichnet sich noch durch zwei Besonderheiten aus: Im Unterschied von allen anderen Varianten macht sie aus dem Freund des Frommen seinen *Schwiegersohn* und führt noch mehr Höllenstrafen vor. Über beide Eigentümlichkeiten läßt sich kein sicheres Urteil fällen. Solange die Erzählung vom Gerechten und Zöllner als selbständige Größe umlief, genügte es völlig, von dem Schicksal dieser beiden im Jenseits zu hören. Sobald sie aber mit der Simon-ben-Schatach-Sage verknüpft war, und sobald sie sich auch für andere gegenwärtige oder zukünftige Höllenbewohner zu interessieren begann, gibt es im Prinzip keine Grenze mehr für das, was sie schildern will. Jedenfalls muß sich dieser Entwicklungsprozeß sehr früh vollzogen haben, da bereits die älteste Überlieferung (A) von zwei Insassen der Hölle ausdrücklich berichtet und selbstverständlich noch mehr stillschweigend voraussetzt. Man begreift auf der einen Seite wohl, wie der Stoff allmählich anschwellen und zu einer ganzen Höllenbeschreibung erweitert werden konnte (E ist auf dem Wege dahin), man begreift auf der andern Seite aber auch, wie der Stoff beschränkt werden mußte, sobald die Erzählung vom Tode des Gerechten und des Zöllners in ihrer alten Selbständigkeit wiederhergestellt worden war (D F).

Ihrer literarischen Art nach würde man die Geschichte von Simon ben Schatach am besten eine mit märchenhaften Motiven durchsetzte Sage nennen. Der Charakter des Märchens, genauer des Zaubermärchens, ist im zweiten Teil (A III) deutlicher als im ersten (A I und A II). Die Zauberei wird zwar als widergöttlich bekämpft, aber eben damit doch als eine große Macht anerkannt. Der Erzähler weiß, daß man Zauberer nur bändigen kann, wenn man sie vom Erdboden loslöst; dieselbe Anschauung ist uns aus der Sage vom libyschen Riesen Antaios geläufig. Das Kunststück des Frommen, die Augen herauszunehmen und wieder einzusetzen, bleibt ein Zauber, auch wenn die Kraft dazu von der Gottheit verliehen wird. Im ersten Teil ist die Übermalung etwas stärker; immerhin schimmert auch durch die gegenwärtige Form der Sage der ältere Hintergrund des Märchens durch. Läge ein richtiges Märchen vor, so müßte der Fromme leibhaftig ins Jenseits wandern und mit sinnlichen Augen schauen, was er jetzt nur im Traume wahrnimmt; aber so be-

achtenswert der Unterschied ist, er ist dennoch nicht groß. Da beide Teile einst, wie sich gezeigt hat, selbständig umliefen, so spricht die Wahrscheinlichkeit dafür, daß ebenso wie der zweite Teil noch gegenwärtig starke Züge des Zaubermärchens trägt, so auch der erste Teil tatsächlich einmal in der Form des Märchens erzählt worden ist: so ist es am leichtesten begreiflich, daß die beiden Stoffe sich gegenseitig anzogen und miteinander verwuchsen.

Die Sage rankt sich um die historische Gestalt des SIMON BEN SCHATACH, der zur Zeit des ALEXANDER JANNAIOS und der ALEXANDRA (um 90—70 v. Chr.) lebte. Alles jedoch, was sie von ihm erzählt, ist Phantasie, auch die Hinrichtung der achtzig Weiber in Askalon; denn Askalon war damals, wie wir sicher wissen, eine freie Stadt[1], in der SIMON keine Gerichtshoheit besaß. Sie hat auch niemals unter jüdischer Herrschaft gestanden. Da es dort aber eine große Judenschaft gab — im Jahre 66 n. Chr. wurden dort 2500 Juden getötet[2] — so begreift man, daß dort mehrfach Sagen und Legenden des Talmuds spielen. Die Erzählung vom Tode des Gerechten und Zöllners wird erst sekundär dorthin verlegt worden sein (AC), als sie bereits mit der SIMON-Sage kombiniert war; ihr Schauplatz ist in der Regel ganz allgemein eine Stadt (BD—G). Ein starker märchenhafter Einschlag ist auch sonst gerade in den Erzählungen, die von SIMON handeln, unverkennbar[3]. Sein Name lehrt, daß die vorliegende Sage frühestens um 50 v. Chr. entstanden sein kann. Da in ihrem weiteren Verlauf die beiden Rabbis ELEAZAR BEN JOSE[4] (Ende des zweiten Jahrhunderts n. Chr.) und JOSE BEN CHANNINA[5] (Ende des dritten Jahrhunderts n. Chr.) erwähnt werden, so muß man für die gegenwärtige Form der Erzählung sogar bis auf die Zeit um 300 n. Chr. hinabgehen. Man darf freilich nicht übersehen, daß die Namen der beiden Rabbis sehr wenig fest im Zusammenhang verankert sind und später hinzugekommen sein mögen, als die Sage von SIMON BEN SCHATACH längst fertig war.

[1] JOSEPHUS Ant. XIII 5, 4: vgl. SCHÜRER I³ S. 285 Anm. 31.

[2] Nach einer gelegentlichen Bemerkung des JOSEPHUS Bell. Jud. II 18, 5: auch wenn die Zahl wie alle seine Zahlen unzuverlässig sein sollte, ist sie doch lehrreich.

[3] Vgl. besonders Taanit 23a (zitiert bei SCHÜRER I³ S. 290): die übrige Literatur ist gesammelt bei SCHÜRER II³ S. 358 Anm. 18.

[4] Vgl. STRACK: Einleitung in den Talmud⁴ S. 95.

[5] Ebenda S. 102.

Über ihren Ursprung läßt sich mit größerer Sicherheit aussagen als über ihre Entstehungszeit, bei der die Phantasie weiten Spielraum behält. Die beiden Motive des Antaios und des Tantalos deuten auf griechischen Einfluß; anderseits weist die Gattung der Zaubermärchen nach Ägypten hin. Aus beiden Gründen darf man hellenistische Herkunft für das wahrscheinlichste erklären. Die Juden in Ägypten sprachen, wenigstens nach der Zeit Alexanders, griechisch, und darum mußte die Erzählung, die von ägyptischen Juden nach Palästina gebracht wurde, aus dem Griechischen ins Aramäische übersetzt werden. Da sich in A zwei griechische Fremdwörter finden, so könnte man auf den Gedanken verfallen, daß sich darin noch ein Rest der Ursprache erhalten habe. Aber diese Vermutung ist abzulehnen, erstens deshalb, weil griechische Fremdwörter auch sonst im Talmud nichts Seltenes sind, stand doch Palästina ebenso wie Ägypten unter der Einwirkung der Koine. Überdies beweisen βουλευτής und ἄριστον genau so viel und so wenig, wie wenn heute in einer deutschen Erzählung etwa von einem *Senator* und einem *Diner* die Rede wäre. Entscheidend ist zweitens die Erwägung, daß jene beiden Fremdwörter gerade in dem Teile der Legende ihren Sitz haben, der einen klassisch jüdischen Charakter trägt. Alles übrige: den Schauplatz in Askalon, die hebräischen Eigennamen, die Gegensätze von Rabbi und Zöllner mag man als spätere oberflächliche Zutat betrachten, mit der eine ursprünglich fremde Geschichte sekundär behängt sein kann. Aber echt jüdisch ist die logische Durcharbeitung der Vergeltungslehre bis in die Einzelheiten der Erzählung; für die Sünde des Frommen oder das Verdienst des Gottlosen nach fremden Vorbildern oder Anregungen überhaupt suchen zu wollen, wird niemandem einfallen, der ein Verständnis für die unnachahmliche Geistesart der Juden besitzt. Wenn demnach auch eine Verschmelzung und Aneignung ägyptisch-hellenischer Stoffe und Motive mit jüdischen Vorstellungen schon auf ägyptischem Boden erfolgt sein mag, so wird man doch die innere Verarbeitung und geistige Durchdringung nach Palästina selbst verlegen müssen.

Ein besonders schwieriges und nicht ganz sicher zu lösendes Problem bieten die Namen, die wir uns deshalb bis zum Schluß aufgespart haben. Während der Fromme überall namenlos ist, trifft das auf den Gottlosen nur zum größten Teile[1] zu (Bab. Sanhedrin B—E). Einmal heißt er

[1] Darüber, daß בישא (auch von Dalman in seinem Lexikon s. v.) mit Unrecht zu einem Eigennamen gemacht worden ist, vgl. S. 8 Anm. 3.

Bar Maʿin (A)[1], das andere Mal *Ben Theodoros* (F). In beiden Fällen bezeichnet *Sohn des N. N.* ursprünglich das Individuum zwar nicht nach seinem Eigennamen, sondern nach dem seines Vaters, Großvaters oder Ahnherrn, aber er ist doch zu einem Eigennamen geworden und als ein zusammengehöriger Begriff aufzufassen, wie im Neuen Testament die in einem Wort geschriebenen *Bartholomäus*, *Bartimäus*, *Barabbas* oder wie später *Bar Kochba* und andere. Solche Benennung kann eine Ehrung sein, wenn der Vater ein berühmter Mann ist; meist aber wird sie verwendet, um jemanden zu schmähen[2], wie etwa der nordisraelitische König Pekach in den Sprüchen Jesaias stets *Ben Remalja* heißt. An dieser Tendenz kann auch hier beim Zöllner kein Zweifel sein. Da *Theodoros* eine bei den Juden beliebte Gräzisierung für *Mattatias* ist[3], so wird er *Sohn des Theodoros* wohl nur deshalb genannt, um ihm als einem Gottlosen einen fremden Namen beizulegen; die Frommen sind stolz auf ihre einheimischen Namen. Er soll nur als gräzisierter Jude, nicht als Grieche hingestellt werden; denn wäre er Heide, so würde ja das ganze Problem der Erzählung hinfallen. Man muß sich vor dem Irrtum hüten, als ob es nicht auch angesehene jüdische Zöllner gegeben hätte[4]. Im übrigen dürfte der nur im Traktat Nidda (F) erwähnte Name ein sekundärer Ersatz sein für den älteren *Bar Maʿin* (A).

Nach dem in Chagiga vorliegenden Sprachgebrauch[5] heißt *Bar Maʿin* schwerlich *Sohn des Maʿin*[6], sondern wahrscheinlich *der Minäer*[7]. Die Minäer, die den Haupthandel zwischen Palästina und Arabien vermittelten[8], waren

[1] Dalman: Aramäisch-hebräisches Wörterbuch s. v. (ebenso Levy) punktieren zwar מַעְיָן, aber näher liegt מְעִין, wie auch spätere Ausgaben bisweilen מעין dafür einsetzen.

[2] Vgl. auch Samuel Krauss: Talmudische Archäologie, Leipzig 1911, II S. 16.

[3] מתתיה ebenda S. 14.

[4] Vgl. Schürer I3 S. 478.

[5] Sanhedrin schreibt בר מעין, Chagiga dagegen בריה דמעין. Das vorausweisende Suffix der dritten Person mit folgendem ד ist beim *nomen proprium* ungebräuchlich. Um ein Beispiel anzuführen: man pflegt niemals לעזר בריה דיוסה statt לעזר בר יוסה zu sagen. Demnach ist בר מעין kein Eigenname im strengsten Sinne des Wortes.

[6] מעין ist überdies als Eigenname im Hebräischen sonst unbekannt; wir kennen ihn aus dem Syrischen (Wright: Catalogue Syr. MSS. S. 484a) und Arabischen (Qāmûs IV 267: vgl. Lidzbarski: Ephemeris f. sem. Epigraphik III S. 141, 11).

[7] Vgl. die Wiedergabe von מעונים I Chron. 4, 41: II Chron. 20, 1; 26, 7 durch Μιναῖοι LXX und den heutigen Ortsnamen *maʿān* bei Petra.

[8] Vgl. Strabon XVI 4, 2 nach Eratosthenes.

reiche Leute und als Konkurrenten den Juden gewiß verhaßt. So konnte *der Minäer* leicht einen verächtlichen Nebensinn gewinnen, etwa *der Reiche* und *der Gottlose*[1]; beides würde hier ausgezeichnet passen. Es ist auch ganz begreiflich, daß der Name *der Minäer* bald wieder verschwand, weil er bei veränderten kulturellen Verhältnissen nicht mehr verstanden wurde.

Vielleicht hat man aber auch die Bezeichnung des *Minäers*, als der ursprüngliche Sinn nicht mehr deutlich war, als die des *Ketzers* aufgefaßt[2] und bei dem *Bar Ma'in* speziell an Jesus gedacht. Diese Behauptung soll nur eine H y p o t h e s e sein, die sich nicht sicher beweisen läßt, die sich aber doch aus verschiedenen Gründen nahelegt. Nicht, als ob Jesus mit dem Zöllner identifiziert oder als ob die ganze Geschichte auf ihn übertragen worden wäre; vielmehr bezog man nur den unverständlich gewordenen Namen des *Minäers* auf Jesus. Den Anlaß dazu gab der Wunsch, die schwere Höllenstrafe des Zöllners dem verhaßten Ketzer zuzuschreiben, wurde Jesus doch nach anderer Überlieferung in siedendem Kot der Hölle gequält[3]. Nur so läßt sich begreifen, daß die ursprünglich vom Zöllner ausgesagte Marter (B) in den meisten der uns erhaltenen Texte von einem Weibe erzählt wird, obwohl eine Frau gar nicht in den Zusammenhang der Geschichte paßt[4]. Ist diese MARIA mit der Mutter Jesu identisch, so muß doch wohl Jesus selbst (als *Bar Ma'in*) das Mittelglied gebildet haben.

Das Weib unter der Höllentür, das den Zöllner abgelöst hat und eventuell durch SIMON BEN SCHAṬACH wieder abgelöst werden soll, heißt ohne Zweifel nach einer historischen MARIA, da sonst kein Grund einzusehen ist, warum man sie überhaupt und warum man sie gerade so benannte. Der Name des Vaters 'ALÈ BEṢĀLÎM, d. h. *Zwiebelblatt*, scheint verderbt, weil Analogie-

[1] Genau so haben *der Aramäer* oder *der Grieche* den Sinn des *Heiden*. Ein modernes Beispiel wäre, wenn heute ein reicher Kaufmann, obwohl er Christ ist, als *Jude* geschmäht würde.

[2] Dann wäre מעין = מין. Das kann nur als sekundäre Umdeutung gelten: denn primär hätte man sich anders ausgedrückt. Nach dem üblichen Sprachgebrauch bezeichnet מין sowohl die Gattung wie das Individuum. Aber nach dem semitischen Sprachgefühl konnte man בר מין leicht von dem einzelnen Ketzer verstehen (wie בן אדם oder בר אנשא). Auch das ע (in מעין) macht keine Schwierigkeit, da es später nicht mehr gesprochen wurde. Über מין vgl. HERMANN L. STRACK: Jesus, die Häretiker und die Christen, Leipzig 1910, S. 47*.

[3] Bab. Giṭṭin S. 56b. 57a; Tosaphot 'Erubin S. 21b; vgl. STRACK: Jesus § 11 ab.

[4] Vgl. o. S. 16.

bildungen im Talmud fehlen[1], vor allem aber, weil ein anderer Text (C) Manila'i (d. h. Menelaos?) bietet. Will man nicht an eine unbekannte Maria denken, so bleiben wohl nur zwei Möglichkeiten: Entweder ist Maria, die Tochter Eleazars, gemeint, die in der Hungersnot des jüdischen Krieges ihr eigenes Kind verzehrt haben soll[2], oder Maria, die Mutter Jesu, an die man vielfach erinnert hat; die bisher beigebrachten Gründe lohnen allerdings weder Wiederholung noch Widerlegung[3]. Aber während für die erste Alternative außer dem grausigen Verbrechen nichts spricht, läßt sich für die zweite, vom Haß gegen das Christentum abgesehen, noch etwas anderes geltend machen: die doppelte Tradition über die Bestrafung der Maria. Nach der einen Überlieferung lag sie unter der Höllentür, nach der andern dagegen war sie an den Brüsten aufgehängt; während jene Folter durch den Zusammenhang der Erzählung gegeben war, fällt diese völlig aus ihm heraus. Sie ist ihm ebenso fremd wie die Gestalt der Maria oder eines Weibes überhaupt; daraus ergibt sich mit Wahrscheinlichkeit der Schluß, daß ursprünglich Maria und das Aufgehängtwerden an den Brüsten zusammengehört, gegenüber dem Zöllner und der Höllentürangelqual.

An diesem Schluß können uns auch spätere Überlieferungen nicht irremachen. In dem jüdischen *Leben Jesu*, allerdings nur in der einen Rezension Huldreichs[4], findet sich die Fabel, Jesus habe seiner Mutter das Geheimnis seiner Geburt durch Zwang entlockt, indem er ihre Brüste so lange zwischen den Türangeln festhielt, bis sie ihren Fehltritt gestand. Hier sind Türangel und Brüste sekundär miteinander verbunden, zweifellos auf Grund der von uns behandelten Chagiga-Stelle, wie bereits Samuel Krauss richtig erkannt hat. Zugleich aber lernt man daraus, daß die jüdische

[1] Als älteste Parallele nennt mir Littmann in den von ihm herausgegebenen: Semitic Inscriptions. Syriac Inscriptions (New York 1904) Nr. 19 ܚܩܠ ܬܘܡܐ *Knoblauchsfeld.* So heißt in einer Inschrift aus Mektebe im Dschebel el-Ḥaṣṣ ein christlicher Syrer etwa des 6. Jahrhunderts n. Chr.

[2] Μαρία τοὔνομα, πατρὸς Ἐλεαζάρου, κώμης Βηθεζουβᾶ heißt es Josephus. Bell. Jud. VI 3, 4: vgl. Eusebius, Hist. eccl. III 6. 21; Hieronym., ad Joel 1, 9 ff. Vallarsi VI 178: Graetz: Geschichte der Juden III[4], S. 537. In עלי (A) oder מנלאי (C) könnte wohl ein אלעי oder אלעא stecken, eine auch sonst bezeugte Abkürzung für לעזר oder אלעזר. Aber mit בצלים weiß ich nichts anzufangen: an einen Ortsnamen (מן) erinnert nichts.

[3] Vgl. Zahn in seinem Kommentar zu Luk. 3, 23. Samuel Krauss: Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen. Berlin 1902. S. 224.

[4] תולדות ישו in der Ausgabe von Joh. Jak. Huldricus Leyden 1705 nach Samuel Krauss: Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen, S. 224.

Tradition unter dieser unsrer Maria die Mutter Jesu verstanden hat. Nicht so deutlich ist eine zweite Anlehnung an dieselbe Chagiga-Stelle. In einer Streitfrage zwischen R. Jannai und R. Juda ben Simon[1] sagte jener: *Wenn jemand seine Zunge unter die Türangel legen wollte, um sich vom Tode zu befreien, würde er nicht befreit werden können.* Dieser aber sprach: *Wenn jemand seine Zunge unter die Türangel legen wollte, um sich von der Hölle zu befreien, würde er nicht befreit werden können.* Da unmittelbar darauf von *Gottlosen* und *Ketzern* die Rede ist, handelt es sich nach Krauss um eine antichristliche Polemik. Der Sinn scheint zu sein: Auch ein freiwilliges Martyrium würde die Christen weder vom Tode noch von der Hölle befreien. Man begreift dies Bild eines Martyriums nur dann, wenn unsere Chagiga-Stelle auf Christus oder Maria gedeutet wurde. Dort dreht sich freilich die Türangel im Ohr des Weibes; hier dagegen würde man eher an die Zunge oder den Mund denken, will man nicht eine freiere Anlehnung annehmen. Aber es gibt noch eine andere Tradition, nach der das Auge die Angel für die Höllentür bildet; sie sei hier eingefügt, um das Material vollständig zu sammeln, das für unsere Legende in Betracht kommt.

Es ist freilich weder Maria noch der Zöllner, sondern der Pharao, in dessen Auge sich die Höllentür dreht (K). Diese spätmittelalterliche Nachricht ist auch nicht im Zusammenhang der von uns behandelten Erzählung überliefert, kann aber dennoch nicht von ihr getrennt werden. Denn erstens ist das Motiv so originell, daß man an eine zweimalige Erfindung nicht glauben wird; ob Ohr oder Auge als Angelpunkt dient, ist eine nebensächliche Variante. Zweitens gehört das Motiv, was besonders wichtig ist, auch hier zu einer Höllenfahrt, sogar in dem ursprünglichen Sinne des Märchens: Der Held fährt bei Lebzeiten leibhaftig ins Jenseits und schaut dort, was in der Geschichte vom Zöllner der Fromme nur im Traum gesehen hat. Da K in diesem Punkt das Ältere bewahrt hat, so könnte man auch das Auge für die ältere Variante halten gegenüber dem Ohr, zumal jenes für die grausige Funktion besser geeignet ist als dieses.

[1] Midrasch Ps. 124, 26 ed. Buber. S. 448. nach Samuel Krauss: Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen, S. 295. Anm. 23; derselbe in Jewish Quarterly Review V, S. 133; IX, S. 575. Aber seiner komplizierten Auffassung kann ich mich nicht anschließen: »Jesus hauchte seinen Geist auf dem Kruzifix aus, um die Welt von der Hölle zu erlösen. Die Türpfosten sind dem Kreuz ähnlich; die Zunge darauf zu legen, ist ein Martyrium. Die Juden erkennen ein solches Martyrium nicht an.«

Aber leider scheint der jüdische Text, aus dem die Nachricht stammt, verloren gegangen zu sein. Wir kennen ihn nur aus der Polemik Petrus des Ehrwürdigen, des Abtes von Cluny, gegen die Juden und speziell gegen Josua ben Levi oder vielmehr dessen pseudonyme Schriften. Der echte R. Josua gilt als einer der hervorragendsten »Amoräer« Palästinas in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts n. Chr. und wird als tolerant gerühmt[1]; auf seinen Namen aber liefen im Mittelalter Schriften um, die sich nicht gerade durch Duldsamkeit auszeichneten, wie das Zitat des Petrus lehrt. In der gegenwärtigen Fassung jedoch sind ihnen alle Giftzähne ausgebrochen[2].

Alle diese späten Überlieferungen können den auf Grund der ältesten Rezension (A) ausgesprochenen Satz nicht umstoßen, daß Maria ursprünglich an den Brüsten aufgehängt war. Der Text motiviert diese Strafe mit religiöser Heuchelei, die merkwürdigerweise an das Fasten anknüpft; wie man das auch erklären mag, die Strafe bleibt rätselhaft, weil sie zu schwer erscheint für ein solches Vergehen und weil sie überdies eine solche Sünde nicht widerspiegelt, wie es sonst der Fall ist. Die Motivierung wird darum sekundär sein. Aus der Art der Strafe schließt man vielmehr zurück auf die Sünde der Unzucht[3]. Das würde passen zu der Maria, der Mutter Jesu, die in der jüdischen Legende lebt: Jesus heißt *der Sohn der Buhlerin*[4], und auf seine Mutter zielen gewiß die Worte: *Von Fürsten und*

[1] Vgl. Strack[4], S. 100, und Jewish Encyclopaedia s. v.

[2] Wie Bin Gorion mir schreibt, besteht die Legende Josuas aus drei Teilen: A. Seine Begegnung mit dem Todesengel. B. Sein Spaziergang in Eden. C. Seine Höllenfahrt. A findet man Bab. Ketubot, S. 77b; weitere Parallelen und Übersetzungen bei Bin Gorion: Born Judas II, S. 164ff., 328f. (dort zahlreiche Literatur); ABC bei Jellinek: Bet ha-Midrasch II. S. 48—51 (übersetzt bei Wünsche: Aus Israels Lehrhallen III. S. 97 ff.). C ist in mehreren (aramäischen und hebräischen) Bearbeitungen erhalten bei Jellinek: Bet ha-Midrasch I, S. 148; II. S. 31; V, S. 43f. (übersetzt bei Wünsche: Aus Israels Lehrhallen III, S. 71; 170; 80) und in Zohar Chaddasch (Amsterdam. Gen., S. 22d). Über die Legende vgl. außer Jellineks Einleitungen auch Zunz: Gottesdienstliche Vorträge[2], S. 148f. Auch sonst findet sich in den Höllenschilderungen nichts, wie mir Bin Gorion versichert, was dem Zitat des Petrus Cluniacensis entspräche. Erwähnenswert ist höchstens, daß Pharao vor der Tür der Hölle sitzt, um Zeugnis für Gottes Größe abzulegen (Midrasch Vajoscha bei Jellinek: Bet ha-Midrasch I, S. 53; Pirke de Rabbi Eliezer XLIII).

[3] Auch die von Darke Teschuba (E Anm. 5) gebotene Erklärung weist in diese Richtung: das öffentliche Säugen der Kinder gilt als Schamlosigkeit, die durch Aufhängen an den Brüsten bestraft wird.

[4] Pesiqta Rabbati S. 100b; vgl. Strack: Jesus § 10b.

Herrschern stammte sie ab, buhlte mit Zimmerleuten[1], um von der geschmacklosen Geburtsgeschichte Jesu ganz abzusehen[2]. So darf man vielleicht annehmen, daß das Weib unter der Höllentür Maria, die Mutter Jesu, sein soll, obwohl die von ihr ausgesagte Sünde des heuchlerischen Fastens keineswegs für sie bezeichnend und obwohl der Name des Vaters nicht durchsichtig ist[3].

Es kommt aber noch ein bedeutsamer Grund hinzu, der uns das Recht gibt, gerade in dieser Richtung zu suchen. Die aufgestellte Vermutung, die Erzählung vom Tod des Gerechten und des Zöllners oder die Zauberlegende des Simon ben Schaṭach sei durch die Einfügung der Maria in antichristlichem Sinne umgestaltet worden, wird noch einleuchtender, wenn sich nachweisen läßt, daß auch die unmittelbar vorhergehende und mit ihr zu einer literarischen Einheit verbundene Geschichte ebenfalls eine jesusfeindliche Spitze erhalten hat. Um das zu zeigen, ist es notwendig, den Zusammenhang noch etwas weiter zu analysieren, als bisher geschehen ist.

In der Chagiga-Stelle, die uns hier beschäftigt, begegnet uns zunächst die Tradition, daß in der vorchristlichen Zeit fünf Gelehrtenpaare einander folgten, von denen der erste jedesmal *Fürst* oder erster Vorsitzender, der zweite dagegen das zweite Oberhaupt des Synhedriums gewesen sein soll[4]:

Jose ben Joʿezer und Jose ben Jochanan,
Josua ben Perachja und Nittaj aus Arbel,
Juda ben Ṭabaj und Simon ben Schaṭach,
Schemaja und Abṭalion,
Hillel und Schammaj.

Dann heißt es: *Wer sagt, »Juda ben Ṭabaj war Fürst«, den unterstützt ein Ereignis in Alexandrien*, d. h. die folgende alexandrinische Erzählung soll ein Beweis dafür sein, daß Juda ben Ṭabaj wirklich Fürst in Jerusalem war.

[1] Bab. Sanhedrin S. 106a; vgl. Strack: Jesus § 12c.

[2] Die Literatur ist am besten gesammelt von Strack: Jesus; vgl. besonders S. 21* Anm. 3.

[3] Wer Phantasie hat, mag hinter בת מנלאי (C) oder ברת עלי בצלים (A) den Namen der Königin Salome-Alexandra suchen, deren Verwandte Maria nach Angabe einiger תולדות ישוע gewesen sein soll und deren Name auch sonst in der jüdischen Literatur stark verderbt ist, wie die Zusammenstellung bei Schürer I³ S. 287 Anm. 2 lehrt.

[4] Über weitere Traditionen, Glaubwürdigkeit und Literatur vgl. Strack: Einleitung in den Talmud⁴ S. 82 f.

In unmittelbarem Anschluß daran fährt der Text fort: *Wer sagt; »Simon ben Schatach war Fürst«, den unterstützt ein Ereignis in Askalon,* d. h. die folgende askalonitische Erzählung soll ein Beweis dafür sein, daß Simon ben Schatach wirklich Fürst in Jerusalem war.

Die zweite askalonitische Erzählung ist oben bereits analysiert worden. Wie sich gezeigt hat, ist sie aus drei Bestandteilen verschiedener Herkunft zusammengeschweißt:

aus der Legende: vom Tode des Gerechten und des Zöllners,
aus dem Motiv: Maria unter der Höllentür,
aus der Legende: von der Überlistung der Zauberinnen.

Die erste alexandrinische Erzählung ist gegenwärtig durch einen gemeinsamen Faden mit diesen Geschichten zusammengebündelt (H); sie war aber ursprünglich eine selbständige literarische Größe und ist uns auch als solche in bab. Sanhedrin S. 107b und Sota S. 47a überliefert (I), wie zuerst Z. Frankel[1] erkannt hat. Die Identität beider Geschichten wird trotz ihrer starken Abweichungen dadurch bewiesen, daß sie nicht nur in charakteristischen Einzelheiten wie dem Brief Jerusalems nach Alexandrien oder dem Schönheitsfehler der Gastwirtin, sondern auch in ihrem Aufbau übereinstimmen, verwenden sie doch beide dieselben zwei Motive.

Das erste Motiv enthält die Flucht des Rabbis nach Alexandrien. Sein Name ist verschieden: einmal heißt er Juda ben Tabaj (H), das andere Mal Josua ben Perachja (I). Auch die Begründung weicht ab: Jener entzieht sich der Ehre, Fürst in Jerusalem zu werden — der Sage sind solche Beweggründe auch sonst geläufig[2] —, dieser dagegen weit natürlicher der Pharisäerverfolgung unter König Jannaios (um 87 v. Chr.). Beide Fassungen wissen von einem Briefe Jerusalems an Alexandrien, damit die dortige Gemeinde den Rabbi zur Rückkehr bewege. Dabei wird ein schönes Bild gebraucht: ist der Rabbi bereits Fürst der Stadt Jerusalem, so heißt er ihr *Gatte* (I), ist er aber erst zum Fürsten designiert, so heißt er ihr *Verlobter* (H). Man kann diesen Ausdruck freilich auch in poetischem Sinne verstehen, so daß er mit jenem identisch ist; in der Tat wechseln die beiden Wörter miteinander in derselben Variante der Erzählung (H). Das wird sogar das

[1] Z. Frankel: דרכי המשנה. Pars prima: Introductio in Mischnam. Leipzig 1859. S. 34. Weitere Literatur bei Strack: Jesus S. 33* f.

[2] Strack erinnert mit Recht an I Sam. 10, 22; Bab. Erubin S. 13b; vgl. ferner Archiv für Religionswissenschaft XI 1908, S. 10.

Ursprüngliche gewesen sein; erst als man den Ausdruck *Verlobter* prosaisch zu pressen begann, verfiel man auf die Idee, den Rabbi vor der Ehre fliehen zu lassen. Wenn Simon ben Schatach (nach I) das Schreiben inspiriert, so gilt er als der stellvertretende Vorsitzende des Synhedriums. Da nun Simon Zeitgenosse des Alexander Jannaios war, so wird die Furcht vor der Verfolgung den Rabbi nach Ägypten getrieben haben, während Simon selbst (nach einer besseren Lesart in I) von seiner Schwester verborgen gehalten wurde. Soweit hat I das Ursprünglichere bewahrt; aber mit Unrecht wird die Geschichte hier an Josua ben Perachja gehängt. Nach allen sonstigen Nachrichten war Juda ben Tabaj gleichzeitig mit Simon, und darum werden wir in dieser Beziehung H den Vorrang lassen. Auch darin ist H älter, daß der oder die mit dem Meister nach Alexandrien geflohenen Jünger noch keine Namen haben; Jesus ist erst sekundär (in I) eingeschoben worden.

Das ist noch deutlicher bei dem zweiten Motiv: dem Verlust des Jüngers. Hier bewährt sich H fast in allem als die ältere Variante; nur den Namen der Hauswirtin Debora wird man als jüngere Zutat betrachten dürfen, die in der anderen Fassung noch fehlt. Als sich der Meister auf den Rückweg nach Jerusalem macht, schifft er sich in Alexandrien ein und wirft ganz naturgemäß einen Rückblick auf die gastfreundliche Aufnahme, die er dort gefunden hat. »Die *Bewirtung* war tadellos«, meint er; aber ein Jünger versteht den doppelsinnigen Ausdruck von der *Wirtin* und erlaubt sich zu bemerken, daß sie ein häßliches Auge hatte. Über diese Äußerung ist der Rabbi erzürnt; er glaubt, sein Jünger zeihe ihn der Lüsternheit, während er doch durch seine Antwort beweise, wie lüstern er selbst die Wirtin betrachtet habe. So spricht er ihn doppelt schuldig und bewirkt, daß ihn sein Schüler verläßt. Nach I findet diese Szene nicht bei der Einschiffung statt, sondern in irgendeiner Herberge, zu der sie, man weiß nicht wo und wie, gelangen. Läßt sich die Trennung der beiden verstehen, so ist die Exkommunikation des Jüngers mit 400 Posaunen geradezu grotesk. Was mit der Anbetung des Ziegelsteins gemeint ist, hat man bisher noch nicht aufklären können; aber daß es sich um die Verhöhnung des Christentums, vermutlich des Kreuzes, handelt, ist wohl kein Zweifel[1].

[1] Eine Vermutung Holls, daß diese Legende gewiß mit der Überlieferung von Jesus als dem τέκτων zusammenhänge (Mark. 6, 3), legt den Gedanken nahe, ihren Ursprung in einem üblen semitischen Wortwitz zu suchen. Faßt man den Beruf Jesu nicht als den des

Die Umgestaltung der ursprünglichen Erzählung erfolgte, nachdem man den anfangs namenlosen Jünger mit Jesus identifiziert hatte. Diese Gleichsetzung geschah wohl aus mehreren Gründen. Erstens hielt man Simon ben Schatach für einen Zeitgenossen Jesu; daß man sich dabei um ein Jahrhundert irrte, tut der Glaubwürdigkeit der Legende keinen Abbruch. Zweitens wußte man, daß Jesus einmal nach Ägypten geflohen war, freilich nicht als erwachsener Jünger eines Rabbi, sondern als Kind; indessen spielen solche Kleinigkeiten bei der Sagenbildung keine Rolle. Vor allem aber freute man sich, Jesus der Lüsternheit zeihen zu können. Diese Verdächtigung paßt gut zu der Legende von der an ihren Brüsten aufgehängten Maria und macht es sehr wahrscheinlich, daß diese Maria die Mutter Jesu[1] sein soll.

3. Jetzt erst kann die Frage beantwortet werden, ob die jüdische Erzählung vom Tode des Gerechten und des Zöllners mit dem Gleichnis Jesu vom reichen Mann und armen Lazarus zusammenhängt, oder vielmehr die Vorfrage, ob jene Geschichte wirklich, wie bisher stillschweigend vorausgesetzt wurde, dieselbe *hebräische Überlieferung* ist, von der seit Cyrill gesprochen wird. Da aus ihr, wie sich vermuten ließ, die Namen des reichen Mannes stammen, so haben wir an diesen das bequemste Mittel zur Prüfung und Entscheidung der Frage.

Der reiche Mann müßte dem gottlosen Zöllner gleichgesetzt werden, wogegen niemand protestieren wird. Nun heißt der Zöllner *bar Maʿin* oder *ben Theodoros*, der Reiche hingegen Νινευής, *Finaeus*, *Finees*, *Amonofis*. Jede Identität fehlt, wie es scheint. Aber wir erinnern uns, daß *bar Maʿin* die älteste Überlieferung über den Namen darstellt, und daß dieser Name auf griechisch Μιναῖος lauten würde[2]. Daraus konnte durch eine ebenso geringfügige Entstellung Νιναῖος werden, wie aus dem latinisierten *Minaeus* ein *Finaeus*; ein kluger Kopf machte jenes zu Νινευής, ein noch klügerer dieses zu *Finees*. Damit sind die drei ersten Namen des Reichen ohne jede Ge-

Zimmermanns, obwohl das vielfach geschieht, sondern richtiger als den des *Maurers*, so konnte man ihn auf hebräisch als פלח לבנים bezeichnen, *der die Ziegelsteine bearbeitet* (entsprechend auf aramäisch: vgl. das syrische ܦܠܚ ܠܒܢܐ *qui lateres fabricatur* Sanct. Vit. 40v nach Payne Smith); da aber פלח wie das lateinische *colere* auch *verehren* bedeutet, so konnte ein Böswilliger ein solches Epitheton auch auslegen als den, *der Ziegelsteine anbetet*.

[1] Übrigens ist der Name Jesu (ישוע) absichtlich verstümmelt (in ישו) wie vermutlich auch der Name des Vaters der Maria.

[2] Vgl. o. S. 21. Richtiger wäre ὁ Μιναῖος.

walttat erklärt; daß das Ursprüngliche nicht bewahrt wurde, wird man bei einem scheinbar so sonderbaren Namen wie Μιναΐος leicht begreiflich finden. Das Resultat ist auch für die jüdische Überlieferung nicht ohne Interesse. Zunächst darf man jetzt mit Sicherheit behaupten, daß die jüdische Erzählung vom Zöllner *bar Maʿin* bis ins 2. Jahrhundert n. Chr. zurückgeht. Vorsichtiger wird man noch einen zweiten Schluß ziehen: Vielleicht war die Geschichte besonders den Juden in Ägypten geläufig, weil gerade die sahidische Übersetzung des Neuen Testaments Spuren von ihr verrät.

Es bleibt noch der Name *Amonofis* zu erklären. Liegt es zu fern, ihn mit der zuletzt erwähnten Überlieferung des Josua ben Levi (K) zu kombinieren? Daß sie mit der Erzählung vom Gerechten und Zöllner zusammenhängt, war uns schon aus anderen Gründen wahrscheinlich. Man kann gewiß zweifeln, ob *Amonofis* wirklich bis ins einzelne die Rolle des Zöllners gespielt hat; die Fassung des Petrus Cluniacensis ist dieser Hypothese nicht günstig, und das jüdische Original fehlt, um eine sichere Entscheidung zu ermöglichen. Jedenfalls aber hat der *Pharao* dieser Legende eines mit dem Zöllner unserer Erzählung gemein: beide sollen unter der Höllenpforte liegen. In diesem Punkte kann also tatsächlich der Name des *Pharao* den des *bar Maʿin* abgelöst haben. Nun bleibt allerdings der Pharao bei Petrus anonym; aber es wird erzählt, daß er seine Höllenstrafe mit Recht verdient hat, weil er die Israeliten in Ägypten unterdrückte und sie bis zum Schilfmeer verfolgte. Gemeint ist demnach der Pharao des Auszugs. Daß dieser *Amonofis* geheißen habe, ist eine sehr wohl mögliche Tradition, die zwar nicht aus dem Alten Testamente stammt, wohl aber aus Josephus[1]. Stand die Identität des Reichen, der nach dem christlichen Gleichnis in der Hölle schmachtet, mit dem Gottlosen fest, der nach der jüdischen Fabel die Höllentür in seinem Auge oder in seinem Ohre hat, so ist nach alledem begreiflich, wenn man dem Reichen auch den Namen *Amonofis* gab.

Mag man in Einzelheiten anders urteilen, so wird man sich doch dem Endergebnis nicht entziehen können: Nach der Meinung der alten Kirchenväter ebenso wie nach mittelalterlichen Autoren, wahrscheinlich auch nach der Auffassung jüdischer Rabbis[2], sind die beiden Stoffe: das christliche Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus und die jüdische Erzählung vom Tode des Gerechten und des Zöllners, identisch. Ehe wir aber

[1] c. Ap. I 26 ff.

[2] Vgl. o. S. 9.

fragen, ob diese Ansicht zu Recht besteht, ist es notwendig, den Horizont noch etwas weiter zu spannen. Denn die zuletzt erwähnte Überlieferung der Höllenfahrt des JOSUA BEN LEVI (K) hat bereits ADOLF JACOBY mit einem ägyptischen Märchen kombiniert, indem er freilich ausschließlich auf das Motiv der Höllentür achtete und das Problem nicht in seiner Tiefe ausschöpfte[1].

4. Das ägyptische Märchen vom SETME CHAMOÏS, auf dessen Ähnlichkeit mit dem Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus zuerst MASPERO hingewiesen hat[2], ist uns zufällig in einer Fassung aus der zweiten Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts überliefert. Die Frage, wann die Geschichte entstanden sein mag, ist damit noch nicht beantwortet. Für die Datierung ist zunächst zu beachten, daß das Märchen in zwei Teile auseinanderklafft, die durch eine Rahmenerzählung nur lose zusammengehalten werden. Der erste Teil handelt von der Hadesfahrt des Königssohnes, der zweite dagegen von dem Wettstreit des ägyptischen Zauberers mit dem äthiopischen.

Dies zweite Märchen, das für unsere Zwecke nicht weiter in Betracht kommt und darum hier nur ganz kurz gestreift wird, hat sicher seine Vorläufer gehabt. Herr GEORG MÖLLER schreibt mir: »Nach dem späten theophoren Eigennamen Ἁρπεκυσις (Pap. Lond. II 156) Ἁρποχυσις (Pap. Ryl. 217, 36) Ἁρεκυσις (Pap. Grenfell I 14, 21) zu urteilen, hat es einen Gott *Horus der Äthiope* gegeben. Die Vermutung liegt nahe, daß in einer älteren Fassung der Geschichte mit dem Helden unserer Erzählung und Horus dem Neger ursprünglich zwei Erscheinungsformen des *Gottes* Horus gemeint waren, wie denn ja auch der ägyptische Horus hier nach seiner Wiedergeburt Si-Osire *Sohn des Osiris* heißt. Auch bei der zauberkundigen Mutter des Äthiopen denkt man unwillkürlich an die *zauberreiche Isis*. Diese vielleicht zu erschließende ältere Fassung des Wettkampfes zwischen Horus dem Ägypter und Horus dem Äthiopen dürfte einer Zeit angehören, da der Chauvinismus gegen die südlichen Nachbarn noch in der frischen Erinnerung an die äthiopische Fremdherrschaft begründet war, also rund sieben Jahrhunderte älter sein als unsere Handschrift.«

Wie steht es nun aber mit der Datierung des ersten Teiles, des ursprünglich selbständigen Märchens von der Hadesfahrt des Königssohns?

[1] ADOLF JACOBY: Altheidnisch-Ägyptisches im Christentum (Sphinx, VII S. 107 ff.)

[2] Vgl. die Literatur im Anhang I. Dazu R. REITZENSTEIN: Hellenistische Wundererzählungen. Leipzig 1906. S. 15 Anm. 1.

Seine gegenwärtige Fassung kann, wie mit aller Schärfe betont werden muß, nicht älter sein als die hellenistische Zeit. Denn es enthält zwei griechische Motive, das des Tantalos und das (von G. Maspero geahnte und von Georg Möller klar bewiesene) des Oknos. Wäre der Text vollständig überliefert, so würden vielleicht Gegenbilder zu Sisyphos und den Danaiden nicht fehlen, obwohl diese Sagen sonst aus der ägyptischen Literatur und Kunst nicht bekannt sind. Diodor[1] behauptet freilich, ebenso wie die Danaidensage in der Stadt Akanthon bei Memphis sei auch die Oknossage aufgeführt worden; da solche szenische Darstellungen bei den Griechen auch anderswo zu erschließen sind[2], so mag an der Nachricht Diodors etwas Wahres sein[3]. Aber trotzdem wird man daraus nicht ägyptischen Ursprung dieser Gestalten ableiten, wie er es tut. Denn beide Motive haben eine reiche Geschichte nur auf hellenischem Boden erlebt, auch wenn sich in Ägypten noch einige weitere Spuren finden sollten.

Das vorliegende Märchen spricht weder von Tantalos noch von Oknos, knüpft jedoch so deutlich an sie an, daß jeder Zweifel verstummen muß. Oknos läßt sich in der griechischen Literatur bis ins 5. Jahrhundert (Krati-

[1] Diodor I 97. Die Nachricht ist leider sehr kurz.

[2] Höfer (bei Roscher: Mythol. Lexikon s. v. Oknos) verweist auf Pollux 4, 144. Zu Oknos ist außer seinem lehrreichen Artikel (mit Abbildungen) auch O. Gruppe: Mythologie und Religionsgeschichte S. 1023 Anm. 5 zu vergleichen.

[3] Herr Georg Möller schreibt mir dazu: Ἀκανθῶν, gen. -ῶνος heißt der Ort auf Mumienschildern und Papyrustexten (vgl. Wessely, Topographie des Faijums S. 31) im Gegensatz zu Diodor und Strabo, der XVII, I 35 (p. 809) von Ἄκανθος πόλις ... ἐν τῇ Λιβύῃ καὶ τὸ τοῦ Ὀσίριδος ἱερόν redet. Nach Amélineau, La géographie de l'Égypte (Paris 1893), S. 17 erwähnt ein älterer französischer Reisender (Isambert, Guide en Orient, IIe partie, Égypte S. 464) an entsprechender Stelle ein heute anscheinend verschwundenes Dorf *El Nakandeh.* Der Ort ist von jeher mit dem etwa 10 km südlich von Memphis gelegenen heutigen *Dahschûr* identifiziert worden, vgl. z. B. Strabos Erdbeschreibung, übersetzt von Forbiger (Berlin o. J.) S. 117. — Dramatische Darstellungen aus der Mythologie, wie die hier bei Diodor erwähnte, sind in Ägypten von alters her nachweisbar, vgl. z. B. Schäfer, Die Mysterien des Osiris in Abydos (Leipzig 1904), S. 20 ff., Möller, Die beiden Totenpapyrus Rhind (Leipzig 1913), S. 79. Eine Anubismaske, die bei solchen Mysterien gedient hat, befindet sich in Hildesheim, vgl. (Roeder) Führer durch das Pelizaeus-Museum zu Hildesheim[2] 1918, S. 25. Bei Diodors Bericht möchte man eher daran denken, daß er seine Angaben zeitgenössischen Nachrichten als seinem am meisten benutzten Gewährsmann Hekataios von Abdera entnommen hat. Zur Zeit des Augustus hat ein derartiger Synkretismus von ägyptischer und griechischer Mythologie, wenigstens für Unterägypten und das Faijum, nichts Auffallendes mehr, wohl aber wäre dies für die des ersten Ptolemäerkönigs der Fall, unter dem Hekataios lebte.

nos), in der Kunst sogar bis ins 6. Jahrhundert v. Chr. zurückverfolgen. Der ägyptische Text erinnert besonders an das Wandgemälde des Polygnotos (um 450), wie es bei Pausanias beschrieben und erklärt wird[1]; aber während bei Polygnotos Oknos nur vermutungsweise als Vertreter einer bestimmten Klasse von Menschen im Hades aufgefaßt werden kann, handelt es sich hier im Ägyptischen sicher um einen Typus. Dasselbe gilt von Tantalos, nur daß man sein Urbild in der Nekyia der Odyssee suchen wird[2].

Mit großer Wahrscheinlichkeit hat man[3] die einander so nahe verwandten Sagen von Oknos und den Danaiden, von Tantalos und Sisyphos auf ursprüngliche Märchen zurückgeführt oder auf volkstümliche Schwänke, denen eines Eulenspiegel nicht unähnlich; ältere Volksüberlieferungen sind erst sekundär »umgestempelt zu Hadesstrafen und mit großen mythischen Namen ausgestattet« (Albrecht Dieterich). Tantalos erleidet zwar wirklich Qualen, aber das sinnlose Seilflechten oder Wasserschöpfen im Siebe ist gewiß ebenso zu erklären, wie wenn jemand im Jenseits verurteilt würde, »leeres Stroh zu dreschen«. Sprichwörtliche Redewendungen sind zunächst zu Märchen- und Sagenmotiven geworden und dann hinterher auch von den Lebenden auf die Toten übertragen worden. Da nun diese Motive ihren Märchencharakter nirgends ganz verloren haben, wundern wir uns auch nicht, ihnen in einem ägyptischen Märchen aufs neue zu begegnen. Wer dies nicht weiß und beachtet, wird seinen Text schwerlich verstehen; denn einer Vertiefung in seinen Inhalt stellen sich dieselben merkwürdigen Schwierigkeiten entgegen, die man auch bei der Analyse der griechischen Gestalten empfindet.

Man will bei Polygnotos, sagt Pausanias, in dem Esel eine Anspielung auf das Weib des Oknos erkennen; dieser hatte eine verschwenderische Frau, die heimlich alles das durchbrachte, was *der arbeitsame Mann* verdient hatte. Mit Recht hat man gefragt, welche Sünde denn der φίλεργος ἄνθρωπος begangen hatte, um in der Unterwelt so hart bestraft zu werden. Dasselbe gilt von dem ägyptischen Märchen, das zwar nicht sagt: Die Seildreher im Jenseits *waren Menschen* . . . ., sondern: *sie gleichen den Menschen*

[1] Vgl. Anhang 1 Anm. 21.

[2] Odyssee XI 582 ff.

[3] Zuerst Crusius, Märchenreminiszenzen im antiken Sprichwort (Görlitzer Philologenversammlung 1889), S. 39; dann Albrecht Dieterich, Nekyia, Leipzig 1893, S. 76 f.; zuletzt Radermacher, Motiv und Persönlichkeit (Rhein. Mus., N. F. 63, 1908), S. 531 ff., besonders S. 543.

auf Erden, die unter dem Gottesfluch stehen, indem sie Tag und Nacht für ihren Lebensunterhalt arbeiten: da ihre Frauen sie hinter ihrem Rücken berauben, so finden sie kein Brot zu essen. Das ist ein sehr schöner Vergleich, gegen den sich nichts einwenden läßt. Aber es wird noch hinzugefügt: *Sie sind auch ins Totenreich gekommen; ihre Sünden sind zahlreicher als ihre guten Taten befunden.* Man würde sie eher für unglücklich als für sündig halten; jedenfalls sind die Frauen die eigentlichen Frevler, und nach dem Prinzip eines gerechten Ausgleichs sollte man erwarten, daß Männer und Weiber ihre Rollen im Jenseits genau so tauschen wie der Arme und der Reiche. Das gerade Gegenteil ist bei den Seildrehern der Fall, worauf ausdrücklich hingewiesen wird: *Man fand, daß das, was ihnen auf Erden zuteil geworden, ihnen auch im Jenseits zukomme;* d. h. sie sollen dieselbe Rolle behalten wie im Diesseits.

Ebenso wie man bei Homer vergeblich nach einem Frevel forscht, den Tantalos verübt hat, ebenso ist es bei den ägyptischen Gegenbildern: *sie gleichen den Menschen auf Erden, deren Leben vor ihnen liegt, aber der Gott gräbt eine Grube unter ihren Füßen, um sie zu verhindern, es zu finden.* Wiederum ein äußerst treffender Vergleich; solche Menschen, denen immer das Lebenstor vor der Nase zugeschlagen wird, denen alles mißlingt, was sie auch anfassen, kennen wir in stark stilisierter Form aus dem Märchen, im weiteren Sinne aber auch aus dem wirklichen Leben. *Auch sie kamen ins Totenreich; man ließ ihnen das, was ihnen auf Erden zuteil geworden war, auch im Totenreich zuteil werden.* Wie Oknos und Tantalos nichts anderes sind als jenseitige Märchenfiguren, so sind diese im ägyptischen Märchen geschilderten Menschen die jenseitigen Spiegelbilder der diesseitigen Typen. Von einer Strafe kann hier eigentlich keine Rede sein, sondern nur von einem Verhängnis.

Hadesschicksal und Hadesstrafe entsprechen zwei verschiedenen Entwicklungsstufen in der Auffassung des Totenreichs, die in der griechischen Literatur ebenso wie in diesem ägyptischen Märchen durcheinandergewirrt sind. Nach der ältesten Vorstellung, die überall in der Welt verbreitet ist[1], ist das Jenseits einfach Abbild und Fortsetzung des Diesseits, wenn auch in schattenhaften Umrissen. Der Ägypter, der hier auf Erden Bauer ist, muß auch im Jenseits den Bauern spielen. Wer hier auf dem

[1] Auch das Alte Testament macht keine Ausnahme; es ist darum wohl möglich, daß die Israeliten den Namen der *Scheol* aus Ägypten übernahmen, wie Dévaud (Sphinx, Bd. XIII, 1910, S. 120) wahrscheinlich gemacht hat.

Throne sitzt, hat auch dort Königsrechte. Wer hier unbeschnittener Sklave ist, bleibt es auch dort. Wer hier *das Seil des Oknos flicht*, wie der Grieche, oder *unter dem Gottesfluch steht*, wie der Ägypter sagt, dem wird dasselbe Schicksal auch dort zuteil. So stammen die Oknos- und Tantalossage aus einer Zeit, die die Forderung der göttlichen Gerechtigkeit im Leben des Menschen noch nicht kannte oder wenigstens noch nicht betonte und darum auch das Diesseits so wie es war, mit allen seinen Schwächen, Eigentümlichkeiten und Abscheulichkeiten ins Jenseits zu übertragen vermochte. Die seelischen Grundvoraussetzungen sind überall in der Welt dieselben; deshalb konnten sich auch die Ägypter solche Sagen und Gestalten leicht aneignen. Aber geschaffen wurden diese von den Griechen, deren leichtbeschwingte Phantasie auch das Jenseits mit problematischen Naturen zu bevölkern liebte. Erst nach der jüngeren Vorstellung muß das Jenseits das Diesseits korrigieren, indem es Lohn und Strafe gerecht verteilt. Das ist auch das Hauptprinzip des Märchens, wie es in den Worten formuliert wird: *Wer auf Erden gut ist, zu dem ist man auch im Totenreich gut; und wer auf Erden böse ist, zu dem ist man auch (dort) böse.* Aber durchgeführt ist dieser Grundsatz nur an dem Beispiel des Reichen und des Armen.

Das Märchen bietet indessen noch mehr Anstöße. Denn einerseits begegnet uns die Vorstellung von den sieben Hallen der Unterwelt, die den *sieben Toren* des Totenbuches entsprechen und neben anderen Anschauungen[1] schon im Neuen Reich nachweisbar sind. Parallele Ideen finden sich auch anderswo, mögen sie nun selbständig entstanden oder voneinander abhängig sein. Es sei nur erinnert an die sieben Mauern und Tore der Unterwelt, die Ischtar bei ihrer Höllenfahrt durchschreiten muß, und an die sieben Höllen der Mandäer; an die sieben Säulen, auf denen die Weisheit ihr Haus gebaut hat[2], entsprechend dem himmlischen Jerusalem, oder an die Goldstadt, die nach Lukians »Wahren Geschichten« auf der Insel der Seligen liegt, von einer smaragdenen Ringmauer mit sieben Toren umgeben. Diese *Stadt auf sieben Säulen* treffen wir, wie Littmann gezeigt hat, sogar im modern-ägyptischen Märchen wieder[3]. Daß der Götter Land, sei es

[1] Vgl. Erman, Ägyptische Religion², S. 124.

[2] Prov. 9, 1. Im übertragenen Sinne werden die sieben Propheten der Wahrheit als *sieben Säulen* bezeichnet, Clemens Hom. 18, 14 (Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, S. 173). Andere Übertragungen bei Reitzenstein, Poimandres, S. 9 ff.

[3] Enno Littmann, Der Fischer und sein Sohn, ein Zaubermärchen aus Cairo (Der Neue Orient II, 1917, Heft 1 und 2). Sonderabdruck S. 8. 23 f.

Paradies, sei es Totenreich, hinter Mauern und Toren wohl verwahrt sein muß, ist ja eine naheliegende Vorstellung, die sich unabhängig voneinander an verschiedenen Orten gebildet haben kann, war doch auch das boiotische Theben eine *siebentorige* und das ägyptische gar eine *hunderttorige* Stadt; dennoch wird man die Geschichte dieser Überlieferungen noch genauer durchforschen müssen, ehe sich ein begründetes Urteil fällen läßt.

Mit den *sieben Hallen* stehen nun deutlich im Widerspruch die beiden Szenen, die am Anfang geschildert werden. In der vierten Halle sieht Setme Menschen, die Seile drehen, und hinter ihnen Esel, die diese Seile wieder fressen; dazu andere Menschen, vor deren Füßen Gruben gegraben werden, um sie von ihren Nahrungsmitteln fernzuhalten. Wer diese Bilder ursprünglich schuf, hatte keine Hallen oder Häuser, sondern eine freie Landschaft vor seinem geistigen Auge. Man braucht auch nur die übrigen Hallen zu vergleichen, um den Unterschied zu ermessen; da werden wirkliche Gerichtshallen beschrieben mit einem goldenen Thron für den Richter, mit bestimmten Plätzen für die Beisitzer, die Diener, die Angeklagten und die Gerichtswage. So bestätigt diese Beobachtung, daß die Oknos- und Tantalosmotive fremden Ursprungs sein müssen, weil sie in die Szenerie der ägyptischen Totenwelt nicht hineinpassen.

Dazu kommen noch zwei andere Unstimmigkeiten, die man auf die innerägyptische Entwicklung zurückführen darf. Die eine hat Erman besonders scharf betont und hervorgehoben, »daß die Unterwelt dieser spätesten Zeit eine andere ist als die der älteren. Noch residiert Osiris darin mit seinen Göttern und Geistern, aber jetzt sind es allein die Taten des Menschen, die über sein Schicksal entscheiden; wer ein Sünder ist, dem nützen alle Särge und Amulette und Uschebtis nichts; man nimmt sie ihm fort und gibt sie einem Armen, der ein guter Mann gewesen ist. Noch waltet das Ungeheuer in der Unterwelt, das die Seelen verschlingt, und noch heißt es, es vernichte sie; aber schon hat sich die Phantasie des Volkes auch Strafen für die Bösen erdacht, die diese trotz ihrer Vernichtung erdulden müssen[1].« Damit wird es wohl auch zusammenhängen, daß die verschiedenen Strafen sehr ungleich auf die sieben Hallen verteilt sind. In der vierten Halle begegnen uns, soweit der Text überliefert ist, zwei Typen von Büßern, in der fünften nur der einzige Reiche,

[1] Erman: Ägyptische Religion[2] S. 252.

während andere noch auf das Urteil harren. Die sechste Halle ist besonders dürftig ausgestattet; die siebente scheint nur Verklärte vorauszusetzen. Mit den jüdisch-christlichen Apokalypsen verglichen, ist diese ägyptische Hölle geradezu armselig zu nennen, wohl ein Beweis dafür, daß wir uns hier erst am Anfang einer neuen Periode der ägyptischen Jenseitsvorstellungen befinden.

Erman sieht darin eine »natürliche Entwicklung« der ägyptischen Religion, die sich ohne fremde Einwirkung vollzog; dazu trat dann noch die Umbildung, die das Totenreich unter dem Einfluß der griechischen Ideenwelt erfuhr: Osiris-Serapis wurde zum Pluto und Thot zum Hermes. Auch das vorliegende Märchen zeigt diese Mischung ägyptischer und griechischer Bestandteile, und besonders deutlich in den Höllenstrafen. Die Motive von Tantalos und Oknos können, wie seit Albrecht Dieterichs Beweisführung feststehen dürfte, nur durch die orphisch-dionysischen Kulte verbreitet sein. »An den Küsten Kleinasiens bis zum Pontos überzogen sie Stadt und Land, und ganz besonders in Ägypten wuchs und erstarkte ihre Organisation. Immer mehr werden wir durch neue Funde aufgeklärt über diese verschüttete religiöse Welt[1].« Das Märchen vom Setme Chamoïs ist vor allem deswegen wichtig, weil es aus äußeren und inneren Gründen in den Beginn dieses hellenistischen Verschmelzungsprozesses gehört, dessen Blütezeit Dieterich in das zweite Jahrhundert n. Chr. setzt. Der vorliegende Text aber ist schon um ein Jahrhundert älter, und die Entstehung des Märchens muß sicher bis in die vorchristliche Zeit zurückreichen. Wenn auch für das Ganze nur die hellenistische Periode als Abfassungszeit in Frage kommen kann, mögen doch einzelne Motive aus einer noch älteren Zeit stammen.

Beachtenswert ist in dieser Hinsicht zunächst die Beerdigung des Armen in einer Matte; diese Bestattungsweise ist uns gerade aus Memphis für die ägyptische Spätzeit bekannt[2]. Es dürfte sich aber empfehlen, diesem chronologischen Befunde nicht allzu großes Gewicht beizulegen; denn derartige primitive Bräuche hat es doch wahrscheinlich auch zu anderen Zeiten gegeben[3]. Bedeutsamer ist die Beobachtung, daß dieser Zug memphitisches Lokalkolorit verrät. Er steht auch nicht für sich allein. Nach Memphis oder in seine nächste Umgebung weist ferner die Nachricht

[1] Albrecht Dieterich: Nekyia S. 228. [2] Vgl. Anhang I Anm. 6.
[3] Für das NR vgl. Quibell: Excav. at Saqqara, Cairo 1909, Taf. 58, 2.

Diodors, nach der die Aufführung der Danaiden- und, wie es scheint, auch der Oknossage in Akanthon bei Memphis stattfand. Beachtenswert ist drittens eine negative Tatsache, auf die mich Georg Möller aufmerksam macht: In den Papyris Rhind I und II (9 v. Chr.) wie im Totenbuch des Pamonthes (63 n. Chr.), die aus Theben stammen, herrschen noch im wesentlichen die aus älterer Zeit bekannten Anschauungen; danach war Memphis den griechischen Einflüssen stärker ausgesetzt als Theben[1]. Endlich ist viertens daran zu erinnern, daß der Hauptheld, der Prinz Chamoïs, Hoherpriester von Memphis war. So spielt das Märchen nicht bloß äußerlich in Memphis, sondern es muß dort auch entstanden sein oder dort wenigstens das gegenwärtige Gepräge erhalten haben.

Ebenso wichtig ist endlich die grausame Folter des Reichen, in dessen Auge sich die Höllentür dreht. Das ist lehrreich für die Kreise, aus denen das Märchen stammt; denn so erzählen nur Sklaven und kleine Leute, für die reich und gottlos naturgemäß identisch sind. Da das Märchen zu den volkstümlichen, »nichtliterarischen« Gattungen im Sinne Deissmanns[2] gehört, so versteht sich die Herkunft aus den niedersten Schichten des Volkes von selbst. Nicht ganz so selbstverständlich, aber ebenso sicher ist der spezifisch ägyptische Ursprung dieser Höllenstrafe, wie Griffith erkannt hat[3]. Sie knüpft an Türangelsteine an, die aus der Urzeit Ägyptens stammen; die bisher veröffentlichten Beispiele[4] kann man rund um 3800 v. Chr. ansetzen. Auf diesen Türangelsteinen sind gefesselte Feinde abgebildet, in deren Nacken sich der Türzapfen bewegt; vielleicht hat es daneben noch, wie man aus dem Märchen schließen darf, andere gegeben, bei denen das Auge (oder das Ohr) als Angel diente, wenn man nicht lieber mit Georg Möller annehmen will, daß immer das Auge gemeint, aber aus technischen Gründen, um den Kopf sichtbar zu machen, der Nacken gewählt sei. Schwerlich hat man in der Urzeit Feinde auf diese Weise gemartert; sicher genügt Grausamkeit allein nicht, um diese Sitte restlos zu erklären. Sie muß mit den Schwellenbräuchen zusammenhängen,

[1] Dies läßt sich auch sonst feststellen, z. B. in den Rechtsanschauungen, vgl. Möller: Zwei ägypt. Eheverträge aus vorsaït. Zeit (Abh. Berl. Akad. 1918 Nr. 3, S. 22f).

[2] Adolf Deissmann: Licht vom Osten 3, Tübingen 1909, S. 2ff.

[3] Vgl. Anhang I Anm. 9.

[4] Vgl. unsere Abb. 1, die den Türangelstein aus Hierakonpolis, jetzt in Philadelphia, nach einer Photographie des Berliner Museums (äg. Abt. Photo 6625) wiedergibt.

die man überall in der Welt und speziell auch im vorderen Orient findet; so sehr sie auch im einzelnen voneinander abweichen, so haben sie doch alle denselben Sinn: sie wollen böse Dämonen, Feinde, Unheil von der Schwelle fernhalten. Aus den zahlreichen Parallelen sei nur eine einzige mitgeteilt, die sich besonders nahe mit der ägyptischen Sitte berührt, wenn sie auch geographisch fernliegt: »Zur Abwehr von Feinden waren bei der illyrischen Grenze drei silberne Bildsäulen, die Hände auf dem Rücken gefesselt, an heiligem Ort vergraben, so daß ihr Gesicht nach Norden gewendet war. Als man sie aus der Erde nahm, brachen, wie OLYMPIODOR berichtet, Goten, Hunnen und Thraker ein[1].« Statt des Hauses wird hier das Land durch magischen Abwehrzauber geschützt, und darum tritt für die Schwelle die Grenze ein, aber die Bedeutung ist dieselbe: die gefesselten Bilder sollen die Feinde fesseln[2].

Auf die Frage, wie weit die Vorstellung einer Hölle schon im alten Ägypten nachweisbar sei, antwortet Herr GEORG MÖLLER: »Der Glaube an ein regelrechtes Totengericht ist zu Beginn des zweiten Jahrtausends v. Chr., im Mittleren Reich, schon völlig ausgebildet. Da findet sich die Sündenwage[3] und auch schon Osiris als Totenrichter[4], der bereits in den Pyramidentexten des Alten Reiches gelegentlich als strafender Gott erscheint[5], während sonst in der Frühzeit der Sonnengott dieses Amtes waltet[6]. Wer die Prüfung nicht bestand, hatte die völlige Vernichtung von Leib und Seele zu befürchten, während die Gerechtfertigten jede Gestalt, die ihnen zusagte, annehmen konnten, auch den wieder frischgewordenen Leib,

[1] OTTO WEINREICH: Antike Heilungswunder, Gießen 1909, S. 107. Er verweist zum Beleg auf FHG IV S. 63 fr. 27.

[2] Andere Beispiele, die freilich nicht ganz so nahe verwandt sind, sind die Deposita, die man bei den Ausgrabungen in Palästina, Babylonien und anderswo gefunden hat und für die ich in der ThLZ 1913 Sp. 828 f. eine neue Deutung zu geben versucht habe. Ferner sei verwiesen auf die silbernen Figuren in Gezer, die ebenfalls hier einzureihen sind; anders R. A. S. MACALISTER: The Excavation of Gezer, London 1912, II S. 433 f. (vgl. Abb. 515). Über Schwellenhüter und ähnliches vgl. den instruktiven Aufsatz von J. G. FRAZER: Folk-lore in the Old Testament (in den Anthropological Essays, presented to E. B. TYLOR), Oxford 1907.

[3] Recueil de travaux relat. à l'Arch. et Phil. Eg. et Assyr. Bd. 32, S. 78; Anspielungen in den »Klagen des Bauern« (Literarische Texte des Mittleren Reiches, hrsg. von A. ERMAN, I, Leipzig 1908) Z. 149 f.

[4] Recueil Bd. 31 S. 173.

[5] Pyr. 145. Hinweis von Hrn. ERMAN.

[6] Recueil Bd. 30, S. 189.

in dem sie auf Erden gewandelt. Als Höllenstrafe erscheint vor allem das Verschlungenwerden: das Ungetüm, das dem Totengericht beiwohnt[1], heißt *Fresserin*[2], *Fresserin der Vielen*[3], *Totenfresserin*[4], einer der zweiundvierzig Totenrichter heißt *Schattenfresser*[5]. Höllenstrafen in mannigfacher Form finden sich in dem *Amduat*, einer religiösen Komposition des Neuen Reiches (etwa 1500 v. Chr.). Im allgemeinen ist in diesem Buche schwer zu scheiden zwischen Strafen für dämonische Widersacher des Sonnengottes und solchen, die an sündigen Menschen nach dem Tode vollstreckt werden; doch fehlt es auch hierfür nicht an einwandfreien Belegen, so z. B.: *O ihr Henkergottheiten, Gelingen sei euern Worten gegeben . . ., wenn ihr die Toten vernichtet und die Schatten zerschneidet, während die Frevler* (?) *und Bösewichter in euren Kesseln sind*[6] oder: *Sie* (die Henkerdämonen) *erquicken sich an der* (klagenden) *Stimme der Feinde und am Geschrei der Seelen und Schatten, die sie in ihre* (feurigen) *Gruben gestoßen haben*[7]. Von dem *großen Feuersee* hören wir schon in den Sargtexten des Mittleren Reiches[8]; die Anschauung, daß den Toten im Jenseits Enthauptung droht, ist schon in der fünften Dynastie, vielleicht sogar noch früher, nachweisbar[9]. Die Hölle (*ḫꜥw*) befand sich nach der Vorstellung der Ägypter im Osten, im Lande *Bꜣḫ*[10], während die Seligen im Westen hausten.«

Die Angst vor dem Hungern und Dursten, die im Jenseitsglauben der Ägypter nach ihren Texten und Bildern eine große Rolle gespielt hat, ist ursprünglich von der Vorstellung des Totengerichts ganz unabhängig; es ist einzig Sache der Überlebenden, ihren verwandten Verstorbenen das entsetzliche Schicksal zu ersparen, daß sie den Unrat ihres eigenen Leibes verzehren müssen. Aber wenn die Verklärten mit Osiris essen und trinken, so konnte die Speise des Gottes leicht als Belohnung aufgefaßt werden; dann war es nur noch ein kleiner Schritt, daß der Gott zur Strafe Speise

[1] Vgl. dazu S. 42 und Anhang I Anm. 12.
[2] Totenbuch c. 125. Beischrift der Vignette.
[3] Buch vom Atmen, Berliner Exemplar P. 3154.
[4] Totenbuch c. 125, Vignette bei Ag ed. Naville. Großes Amduat, zweite Stunde.
[5] z. B. Berlin Inv. 43, Sarkophag der Spätzeit.
[6] Amduat, fünfte Stunde, nach dem Grab des Königs Sethos I, 28.
[7] Amduat, elfte Stunde, Sethos II, 26f. Hinweis von Hrn. Erman.
[8] Lacau: Sarcoph. ant. I, 191; Roeder: Urkunden zur Rel. des alten Ägypten S. 217.
[9] Borchardt: Grabdenkmal des Königs Ne-user-reꜥ, Leipzig 1907, S. 133.
[10] Hinweis von Hrn. Erman.

und Trank verweigerte. Darum wundert es uns nicht, wenn mit den altägyptischen Anschauungen griechische Vorstellungen wie die von Tantalos verschmolzen. Es scheint sogar, als ob sich auf ägyptischem Boden in hellenistisch-römischer Zeit eine selbständige Parallele zu den griechischen Tantalosqualen gebildet hat.

Herr Georg Möller schreibt mir dazu: »Daß in den spätesten ägyptischen Vorstellungen von der Unterwelt auch der dürstende Verdammte nicht gefehlt hat, scheint ein bemaltes Leichentuch des Berliner Museums aus Memphis-Saḳḳara (Inv. 11651) zu beweisen, das etwa dem Anfang des zweiten Jahrhunderts n. Chr. angehört (Abb. 6). Fast in Lebensgröße ist der Verstorbene zwischen Osiris und Anubis dargestellt. Neben den Häuptern befinden sich einige Bilder, von denen das rechts neben dem Kopf des Osiris — links oben auf dem Leichentuch, vgl. den größeren Ausschnitt auf Abb. 7 — besonders merkwürdig ist.

Auf Stufen[1] stehen oder sitzen drei kleine nackte schwarze Gestalten, die vor Osiris die Arme betend erheben. Sie sind ähnlich gezeichnet wie die Schatten auf religiösen Bildern des Neuen Reichs (z. B. Champollion Monuments, Taf. 244 aus dem Grab König Sethos' I, ferner Totenbuch ed. Naville, Kap. 92 Pc), doch abweichend von jenen ganz dünn, mit deutlich hervortretenden Gelenken, wie Haut und Knochen, mit anderen Worten als hüllenlose Mumien[2]. Eine vierte Gestalt dieser Art versucht den Eimer eines Schöpfapparats[3], mit dem ein hellfarbig, in der Kleidung der Lebenden gemalter Mann sich Wasser geschöpft hat, an ihren Mund zu bringen.

[1] Vgl. den bei Reitzenstein: Poimandres S. 9f. mitgeteilten Text, in dem die verschiedenen Stationen der Unterwelt nicht wie in der Setmegeschichte und in den älteren ägyptischen Texten *Hallen*, sondern καίμακες genannt sind.

[2] Ganz ebenso ist das Figürchen Berlin, Inv. 20472 (Höhe 5,7 cm, aus Ebenholz), gebildet (Abb. 8). Die Wiedergabe des zusammengefallenen Mumienkörpers ist ganz vorzüglich geraten, man vergleiche z. B. die gute Abbildung einer Mumie der Spätzeit bei Pettigrew, A history of egyptian mummies, London 1834, Tafel 1. Die Berliner Figur ist ein Gegenstück zu der von Bissing, ÄZ. Bd. 50, S. 65 f. besprochenen Schnitzerei. Auch diese wesentlich rohere Figur stellt übrigens eine Mumie, kein Skelett dar, wie Bissing meint: die Bauchgegend ist eingesunken, nicht leer, die Genitalien sind deutlich erkennbar. Daß beide Figuren mit der Erzählung bei Herodot (II 78) von dem *memento mori* beim Gastmahl der Ägypter zusammenzubringen sind, ist sicher. — Das Skelett statt der Mumie ist unägyptisch und eine Anpassung an den Geschmack der fremden Isisverehrer. Es findet sich zuerst in der bekannten Schilderung vom Gastmahl des Trimalchio (Petronius, Kap. 34).

[3] Das *schadûf* der heutigen Ägypter.

Der bekleidete Mann ist ein Verklärter, die schwarzen Gestalten sind Verdammte. Ganz ebenso sind die armen Sünder dargestellt, die die *Fresserin* verschlingt (Abb. 4), auch paßt zu dieser Erklärung die Nacktheit der schwarzen Gestalten im Gegensatz zu dem wohlbekleideten seligen Toten: nach der Setmegeschichte sind ja dem reichen Sünder seine Gewänder genommen und dem armen Gerechten gegeben worden.

Der Verklärte handhabt auf unserm Bilde das Schadûf regelrecht (vgl. z. B. die Darstellung in den Mémoires de la Mission au Caire Bd. 5, Tafel bei Seite 612, aus dem Neuen Reich), während das schwarze Wesen vor ihm aus dem Abgrund herauf verzweifelt nach dem Schadûfschwengel zu greifen versucht.«

Auch die sittlichen Gedanken, die in unserem Märchen das Totengericht ausschlaggebend bestimmen, sind nichts absolut Neues; den Bekenntnissen, die der Tote vor Osiris ablegen mußte, fehlte der ethische Gehalt nicht, wenngleich er durch Zauber und Amulette fast ganz erstickt war. Ehe sie selbst in Zauberwesen versank, mag die reinere orphische Religion, die einst sogar einen Pindaros und Platon fesselte, mitgeholfen haben, um auch in Ägypten dem ethischen Ideal einer gerechten Vergeltung im Jenseits den Sieg zu verschaffen.

Es wird die Hadesfahrt des Orpheus oder eines anderen orphischen Heros gewesen sein, die die Herzen der märchenfreudigen Ägypter eroberte und mit älteren Erzählungen der Ägypter gleicher Art verschmolz. Denn auch die Hadesfahrt des Chamoïs hat schon ihren rein ägyptischen Vorläufer in der Hadesfahrt des Königs Rhampsinit[1], wie bereits Maspero gesehen hat. Genauer gesagt, handelt es sich nicht um eine Parallele zu der Erzählung des Setme Chamoïs, sondern um diese Erzählung selbst, die dem Herodot vorlag; so betont mit Recht Georg Möller, der mir dazu schreibt: »Nach der ersten Setme-Erzählung[2] dringt Setme in ein Grab ein und spielt mit dem Toten ein Brettspiel, nach der zweiten[3] dagegen besucht er die Unterwelt. Wenn Herodots Rhampsinit in die Unterwelt steigt und mit der Totengöttin spielt, so hat Herodot oder sein Gewährsmann die beiden Abenteuer verwirrt. Ob man sie etwa zu Herodots Zeit von Rhampsinit erzählt hat oder, was das Wahrscheinlichere ist, Herodot, dem Setme[4] wohl be-

[1] Herodot II 122.
[2] I Ch. IV 26—30.
[3] II Ch. 1, 26ff.
[4] Setme = Sethon; vgl. Spiegelberg, Äg. Zeitschr., Bd. 43, S. 91ff.

kannt ist, die Erzählungen auf den genannten König übertragen hat, muß dahingestellt bleiben. Möglich wäre, daß die hübschen Darstellungen des mit seinen Haremsfrauen sich am Brettspiel vergnügenden Ramses III. (= Rhampsinit) in Medinet Habu[1] die herodoteische Fassung der Erzählung beeinflußt haben.« Wenn auch bei der Kürze des von Herodot mitgeteilten Bruchstückes Einzelheiten zweifelhaft sind, so ist doch die allgemeine Tatsache wertvoll, daß unsere Erzählung von der Hadesfahrt des Königssohnes bis in seine Zeit zurückreicht.

So liegt in unserem Märchen eine enge Vereinigung ägyptischen und griechischen Glaubens vor, die sich in der großen Fremdenstadt Memphis vollzogen haben muß: denn dort hat die Erzählung ihre gegenwärtige Gestalt gewonnen. Das ist begreiflich genug; da es dort seit der saïtischen Zeit ein eigenes griechisches Viertel gab, konnten griechische Religion und griechische Literatur seitdem von dort ausstrahlen. Stärkeren Einfluß übten sie wohl erst, als die Griechen zur herrschenden Schicht wurden.

Man wird es von vornherein wahrscheinlich finden, daß es neben der uns zufällig überlieferten Fassung des Märchens noch andere Varianten gegeben hat, vor allem solche, in denen die Erzählung von der Hadesfahrt des Königssohnes noch selbständig umlief. Innere Gründe bestätigen diese Hypothese; denn es bleibt eine Reihe von Fragen offen, die vermutlich in älteren und besseren Formen beantwortet wurden: Warum erhält gerade dieser Arme im Jenseits die Kleider jenes Reichen? Warum hat man den Reichen gerade in dieser Weise unter der Höllentür gemartert? Worin bestand die Sünde des Reichen? Eine Aufklärung darüber erwartet man zwar nicht in der Exposition, wohl aber am Schluß, der die jenseitigen Rätsel lösen will, soweit sie der Prinz geschaut hat. In diesem Punkt versagt die Analyse des Märchens; vielleicht helfen uns die anderen Rezensionen weiter, obwohl sie sekundär sind.

5. Daß die jüdische Erzählung vom Tode des Gerechten und des Zöllners und die ägyptische von der Hadesfahrt des Königssohnes historisch voneinander abhängen, läßt sich nicht gut leugnen. Sie stimmen nicht nur in der Hauptsache, sondern auch in charakteristischen Nebensachen überein. Der Rahmen, in dem beide überliefert sind, ist zwar nicht derselbe: die Geschichte von Simon ben Schatach und die vom Setme Chamoïs und

[1] Lepsius, Denkmäler, III 208a; Erman, Ägypten und ägyptisches Leben, S. 114.

seinem Sohne Si-Osire haben inhaltlich nichts miteinander gemeinsam, wohl aber gehören beide formell derselben Gattung des Zaubermärchens an. In diesem Rahmen stecken die kleinen Erzählungen, die uns hier genauer beschäftigen. Was sich schon aus der jüdischen Fassung erschließen ließ, bestätigt die ägyptische Rezension: Ursprünglich wurde das Jenseits leibhaftig geschaut, später wurde es Inhalt einer Traumvision; so ist das ägyptische Märchen zur jüdischen Legende geworden.

Der Aufriß ist hier wie dort der gleiche: Zwei Menschen sterben zu gleicher Zeit, von denen der eine, ein Gottloser, mit vielen Ehren, der andere aber, ein Frommer, ohne alle Ehren begraben wird. Dem Beobachter scheint es, als sei jener nicht nur im Diesseits, sondern auch im Jenseits der Bevorzugte, dieser hingegen der Benachteiligte. Aber die naive Meinung ist falsch; in Wirklichkeit findet eine Vertauschung der Rollen statt: Dem Gottlosen geht es schlecht, dem Frommen gut. Für das Jenseits gilt das Gesetz gerechter Vergeltung: Gott belohnt die Guten und bestraft die Bösen. Bei dieser Gelegenheit wird das Jenseits genauer geschildert, besonders die Strafen der Hölle, für die sich die Menschen stets lebhafter interessiert haben als für die Seligkeiten des Himmels.

Nicht alle Einzelheiten stimmen überein. Der Ägypter redet vom *Reichen* und *Armen*, der Jude vom *Zöllner* und *Schriftgelehrten*. Auch die Beobachter sind verschieden: dort ein *Prinz*, von einem *Zauberer* ins Jenseits geleitet, hier dagegen ein *Frommer*, von *Gott* oder von den *Engeln* belehrt. So entspricht es der Umwandlung aus dem Märchen in die Legende; das Märchen ist profan und wird vom gemeinen Volke gepflegt, die Legende ist heilig und stammt aus den Kreisen der Frommen. Daher wird hier auch die Wichtigkeit des Problems stärker betont als dort, indem die Person des Beobachters enger mit dem Erlebnis verbunden wird: Im ägyptischen Märchen handelt es sich um unbeteiligte Zuschauer, die zufällig das Begräbnis zweier Fremden sehen; die Beziehung wird erst künstlich dadurch hergestellt, daß sich der Prinz das Los des Reichen wünscht. In der jüdischen Legende dagegen ist einer der Verstorbenen ein Freund des Beobachters, und darum wirkt sein Schicksal viel unmittelbarer auf diesen ein; so wird aus der Neugier eine verzweifelte bange Frage, die bis zum Unglauben führt. Aber alle diese Abweichungen sind geringfügig. Bedeutsam ist nur, daß in der jüdischen Rezension die verschiedene Art der Bestattung selbst zu einem Problem geworden ist,

das durch eine sorgfältig durchdachte Vergeltungstheorie gelöst wird. Die Vermutung, die sich uns von vornherein aufdrängte, bestätigt sich jetzt: hier liegt eine sekundäre Neuerung vor, die als spezifisch jüdisch gelten muß.

Dennoch kann uns auch die starke Differenz den Glauben an die Identität der Erzählungen nicht rauben. Denn auf der andern Seite stimmen sie nicht nur im ganzen Aufbau, sondern auch in frappanten Einzelzügen überein. Auf den wörtlichen Anklang bei der Beerdigung wird man zwar kein großes Gewicht legen dürfen; denn der Unterschied zwischen einer ehrenvollen und nicht ehrenvollen Bestattung ist durch die Natur der Sache gegeben: dem einen muß notwendig ein großes, dem andern dagegen ein kleines oder gar kein Gefolge zuteil werden. Wohl aber ließ sich das jenseitige Los sehr verschieden ausmalen; tatsächlich weichen ja auch die jüdischen Varianten in dieser Beziehung voneinander ab. Aber was sich aus inneren Gründen als das Ursprüngliche erkennen ließ, stimmt genau mit dem ägyptischen Märchen überein. Wenn der Fromme hier wie dort seinen Thron in der Nähe der Gottheit erhält, so mag man auch das für selbstverständlich halten; aber die Strafe des Gottlosen ist so einzigartig, daß sie nicht zweimal erfunden sein kann. Zwar lassen alle jüdischen Fassungen, die uns überliefert sind, den Zapfen der Höllentür in das *Ohr* des Sünders eingesenkt sein, während die ägyptische Rezension vom *Auge* redet; indessen hat außerhalb unserer Erzählung die Höllenfahrt des Josua ben Levi noch das Ursprünglichere bewahrt. Wir begreifen jetzt auch noch besser, warum die Juden gerade den Pharao unter die Angel der Höllentür legten oder warum sie den Gottlosen *Amonofis* nannten, kam doch die Vorstellung aus Ägypten. Mochten ägyptische Erzähler bei dem starken Antisemitismus, der dort herrschte, von einem Juden als dem grausam gemarterten Feind ihres Landes fabeln oder nicht, jedenfalls lag es für den ägyptischen Juden am nächsten, den an die Höllenschwelle gefesselten Gegner für einen Ägypter auszugeben.

Aber die Übereinstimmung geht noch weiter. Wenn der gottlose Zöllner nach andern Varianten seine Zunge vergeblich nach dem Wasser ausstreckt, so ist auch diese Tantalosqual dem ägyptischen Märchen nicht fremd; es ist nur eine kleine Verschiebung eingetreten in der Verteilung der Strafen. Wiederum ist die Verbindung des Tantalosmotivs mit dem Höllentürmotiv so charakteristisch, daß jeder Zufall und jede selbständige Erfindung ausgeschlossen ist. Bei der Kürze der jüdischen Fassung ist die

Verquickung der verschiedenartigen Strafen noch viel unnatürlicher als im ägyptischen Märchen, wenigstens für jeden Menschen, der sinnlich-anschaulich zu denken gewohnt ist. Denn eben hat man sich Himmel und Hölle als eine Landschaft vorgestellt mit Bäumen und Quellen oder auch einen Strom, auf der einen Seite den selig wandelnden Frommen, auf der andern den verschmachtenden Zöllner, als plötzlich das Bild von der Höllentür zu der Idee eines Hauses zwingt. So setzt auch die jüdische Legende Hallen im Jenseits voraus, obwohl sie in der gegenwärtigen Form nicht mehr davon redet; mittelalterliche Überlieferungen, die bezeichnenderweise wiederum (wie das Höllentürmotiv) unter dem Namen Josuas ben Levi umlaufen, kennen sie noch[1] und mögen darum eine entfernte Verwandtschaft mit unserer Erzählung besitzen. Wie weit im einzelnen die Höllenstrafen, die uns in den Darke Teschuba (E) begegnen, auf älterer Tradition beruhen, mag hier dahingestellt bleiben; es sei nur daran erinnert, daß sich der dort klar ausgesprochene Grundsatz der Wiedervergeltung an den sündigen Gliedern bis in die pythagoreischen Kreise zurückverfolgen läßt[2].

Man darf nach alledem mit voller Sicherheit behaupten, daß die jüdische Legende vom Tode des Gerechten und des Zöllners auf das ägyptische Märchen von der Hadesfahrt des Königssohnes zurückgeht. Ägyptische Juden haben die Erzählung übernommen, vielleicht in Alexandria, mit dem Jerusalem durch einen besonders regen Verkehr verbunden war, vielleicht aber auch in Memphis direkt, wo neben Griechen auch Juden und Semiten aus aller Welt zusammenkamen. Die Sprache dieser Juden war griechisch. Als dann der Stoff schriftlich oder mündlich nach Palästina verpflanzt ward, wurde er in der aramäischen Landessprache weiter verbreitet. Bisher ließ sich seine Existenz erst für das zweite Jahrhundert n. Chr. nachweisen; er muß aber schon in vorchristlicher Zeit vorhanden gewesen sein, wenn das Gleichnis Jesu von ihm abhängig ist.

6. Das Gleichnis Jesu steht dem ägyptischen Märchen ferner als die jüdische Legende, wenigstens wenn man der oberflächlichen Betrachtung trauen darf; und darum erhebt sich aufs neue die ernste Frage, ob wirklich eine Abhängigkeit angenommen werden muß, oder ob man nicht mit

[1] Vgl. A. Wünsche, Aus Israels Lehrhallen, III, S. 80ff. Dort findet, wer suchen will noch weitere Parallelen.

[2] Vgl. A. Dieterich, Nekyia, S. 209f. — Feuer im Munde, Apokr. Petri 29; an den Schamteilen aufgehängt, Lukian vera hist. II 31 (dazu Dieterich, Nekyia, S. 204. 208).

einer selbständigen Erfindung des Stoffes auskommen kann. Daß ein Reicher in die Hölle, ein Armer ins Himmelreich eingeht, konnte man natürlich überall glauben, wo sich die Frommen wesentlich aus den Kreisen der Armen rekrutierten; und warum sollten nicht auch andere Einzelheiten zufällig übereinstimmen, ohne entlehnt zu sein? Diese Möglichkeit ist abzuweisen, falls sich im Gleichnis Brüche aufzeigen und diese Brüche durch Heranziehung der anderen Rezensionen erklären lassen, oder falls gar vom Gleichnis Jesu aus die anderen Fassungen Licht empfangen sollten.

Die Exposition beschränkt sich nicht, wie im Ägyptisch-Jüdischen, auf die Tatsache des Todes, sondern schildert in Kürze die verschiedene Lebensführung des Reichen und des Armen. Der Reichtum wird erstens an der Kleidung[1] und zweitens an dem täglichen Schlemmen veranschaulicht. Beim Armen vermißt man eine Angabe über die Kleidung, um so mehr, als das ägyptische Märchen diesen Wunsch befriedigt; es spricht zwar nur von der Matte des Armen und der reichen Grabausstattung des Vornehmen, aber dabei ist die Kleidung stillschweigend mit eingeschlossen, wie aus der Fortsetzung deutlich hervorgeht. Für den Armen des Evangeliums ist vielmehr bezeichnend erstens, daß er an der Tür des Reichen liegt und ihn prassen sieht, während er sich mit den Brotresten begnügen muß, und zweitens, daß er Schmerzen leidet infolge seines Aussatzes. Der Gegensatz gegen das Wohlleben des Reichen, der seine Tage inmitten fröhlicher Gäste herrlich und in Freuden verbringt, ist scharf herausgearbeitet und durch die Krankheit noch verstärkt worden: Um den Armen kümmert sich kein Mensch, seine einzige Gesellschaft sind die widerlichen Hunde[2], die ihm seine Schwären lecken.

Man würde erwarten, daß gegenüber dem Armen mit seinem Aussatz die Gesundheit des Reichen ausdrücklich hervorgehoben würde, obwohl sie anderseits auch als selbstverständliche Voraussetzung aufgefaßt werden kann. Es kommen aber andere Gründe hinzu, um unsere Bedenken zu verstärken. Der Aussatz mag eine charakteristische Zugabe zur Armut

[1] Die Zusammenstellung von *Purpur* und *Byssos* findet sich auch sonst: Prov. 31, 22 (29, 40 LXX); Esth. 8, 15; Apk. Joh. 18, 12. 16, ist aber sehr merkwürdig, weil sie die spezifisch semitische Kleidung (purpurgefärbte Wolle) mit der spezifisch ägyptischen (weiße Leinwand [nicht Baumwolle]) verbindet.

[2] Wer die orientalischen Hunde kennt, weiß, daß sie nicht zu den Haustieren, sondern zu den wilden Tieren gehören; die richtige Erklärung bei Jülicher: Gleichnisreden II, S. 620 f.

sein, jedenfalls ist er überflüssig und sogar unpassend, weil die Aussätzigen als unrein gemieden und aus den bewohnten Quartieren ausgestoßen werden; ihr Platz ist nicht nur außerhalb des Hauses, sondern sogar außerhalb der Stadt. Wollte man das Liegen vor der Tür noch besonders erklären, obwohl das bei einem Armen nicht unbedingt notwendig war, so hätte das Motiv der Lahmheit dieser Forderung besser genügt[1]. Demnach ist der Aussatz, der in den anderen Rezensionen mit Recht fehlt, ein sekundärer Zug, dessen Ursprung leicht begreiflich ist, seitdem wir durch Littmann[2] wissen, daß das aramäische *meskên* = πτωχός zugleich die Nebenbedeutung *aussätzig* hat. Damit soll nicht gesagt sein, das griechische πτωχός heiße hier so viel wie *aussätzig* — das hat man mit Recht abgelehnt, weil nachher ausdrücklich von der Krankheit gesprochen wird — sondern: Wer von einem *meskên* erzählte, dachte ihn sich unwillkürlich auch als Aussätzigen und deshalb hat sich dieses Motiv mit einer gewissen Notwendigkeit in die Geschichte eingeschlichen.

Neu und einzigartig ist auch der Name für den Armen, während der Reiche namenlos bleibt, gerade umgekehrt wie in der jüdischen Fassung; dem Christen erschien der Fromme, dem Juden der Gottlose und sein Schicksal als die Hauptsache. Warum Jesus gerade den Namen Λάζαρος wählte, läßt sich nicht sicher sagen; vielleicht wegen seiner durchsichtigen Etymologie, würde doch *Gotthilf* eine treffende Bezeichnung des von allen Menschen Verlassenen sein[3].

Das Evangelium stellt schon im Diesseits eine enge Verbindung zwischen den beiden Hauptpersonen her: Der Reiche liegt an vollgedeckter Tafel, der Arme an seiner Türschwelle. So erwarten wir, daß ihr Los auch im Jenseits aneinander gekettet ist. Nach seinem Tode wird Lazarus von den Engeln *in Abrahams Schoß* getragen; dort sieht ihn der Reiche *liegen*. Das bedeutet ohne Zweifel einen Ehrenplatz im Himmel. Der Ausdruck weist auf ein Haus oder eine Halle, jedenfalls auf einen geschlossenen Raum mit einer Ruhebank. Der nächstliegende Gedanke wäre der eines himmlischen Gastmahls[4]: dann würde das Jenseits das

[1] Vgl. Act. 3, 2.

[2] Enno Littmann: Zur Bedeutung von *miskin* (Zeitschr. f. Assyr. XVII, 1913, S. 262 f.)

[3] An der Etymologie von אלעזר, לעזר kann kein Zweifel sein; de Lagardes לא עזר *hilflos* kommt nicht in Frage.

[4] Auf Grund von Joh. 13, 23. So auch Johannes Weiss.

Spiegelbild des Diesseits sein: Jetzt liegt der Arme neben ABRAHAM an vollgedeckter Tafel, der Reiche dagegen an der Türschwelle hat das Zusehen. Die Idee der himmlischen Mahlzeit ist auch sonst dem Urchristentum nicht fremd[1], und sie würde hier ausgezeichnet passen; immerhin aber ist zunächst zu betonen, daß sie verdunkelt ist. Wenn LAZARUS im folgenden gebeten wird, einen Finger ins Wasser zu tauchen, so wird er nicht bei Tisch vorgestellt; denn dann hätte er Wein oder mindestens ein Wassergefäß zur Hand. Den Finger nimmt man unterwegs in der freien Natur; mit anderen Worten: hier liegt das Bild einer Landschaft vor, die freilich auch nicht deutlich beschrieben wird. Daß es im Paradies Wasser gibt, versteht sich am Ende von selbst, aber ein guter Erzähler würde es trotzdem sagen. Nach den jüdischen Fassungen würden wir an den Paradiesstrom denken, der dem LAZARUS zugänglich ist, während der Reiche an das Wasser nicht herankommen kann; die im folgenden erwähnte Schlucht würde sich gut in ein solches Landschaftsbild fügen.

Damit ist der innere Widerspruch klar: Das Liegen in ABRAHAMS Schoß, das heißt das Liegen an einer Tafel, setzt einen geschlossenen Raum, das Tauchen des Fingers ins Wasser und noch deutlicher die Kluft setzen dagegen eine offene Landschaft voraus. Genau denselben Bruch innerhalb der Jenseitsvorstellungen haben wir in dem ägyptischen Märchen und in der jüdischen Legende kennen gelernt; schon damit wäre ihre historische Zusammengehörigkeit über jeden Zweifel erhaben. Es kommt aber hinzu, daß uns der Bruch nirgends in so krasser Form entgegentritt wie gerade im Gleichnis Jesu. Denn fast überall ist wenigstens die Antithese zwischen dem Frommen und dem Gottlosen gewahrt und die Verwirrung erst durch die Einführung neuer Höllenbewohner angerichtet worden. So lautet die erste Antithese, die mit dem Bilde des Hauses zusammenhängt: Der Fromme hat seinen Ehrenplatz neben der Gottheit, der Gottlose dagegen seinen Marterplatz unter der Höllentür; die zweite Antithese, die eine offene Landschaft voraussetzt, läßt sich etwa so formulieren: Der Fromme wandelt unter herrlichen Bäumen neben dem Wasser, während der Gottlose es nicht erreichen kann und Tantalosqualen leidet. Im Gleichnis des Evangeliums aber sind das erste Glied der ersten und das zweite Glied der zweiten Antithese miteinander

[1] Vgl. Hen. 62, 14; Matth. 26, 29; Luk. 22, 30; Apk. Joh. 3, 20.

verbunden: Der Fromme hat seinen Ehrenplatz neben Abraham, während der Gottlose Tantalosqualen leidet. Eben durch diese Vertauschung der Glieder ist die unklare oder doppelte Vorstellung vom Jenseits als einem Hause oder einer Landschaft hervorgerufen worden.

Wie das Gleichnis Jesu erst durch die Heranziehung der andern Rezensionen in seiner Eigenart scharf erfaßt werden kann, so strahlt es nun seinerseits Licht auf die Varianten, sogar auf das ägyptische Märchen, aus, so daß die These eines literarhistorischen Zusammenhangs vollends unumstößlich wird. Das Evangelium verbindet die beiden Hauptpersonen, deren Schicksal es im Jenseits einander gegenüberstellt, schon im Diesseits: Der Arme liegt an der Tür des Reichen; so begreifen wir die Zusammengehörigkeit dieses Armen und dieses Reichen. Nach dem ägyptischen Märchen sind beide im Diesseits einander fremd, sie sterben nur zufällig an demselben Tage; im Jenseits dagegen wird ihr Los enger miteinander verflochten, als es bei Jesus der Fall ist: dieser Arme erhält die Grabausstattung dieses Reichen. Wir würden uns nicht wundern, wenn es im Evangelium hieße — und so mag es tatsächlich einmal geheißen haben —: als Lazarus in Abrahams Schoß getragen war, da kleideten ihn die Engel in Purpur und Byssos. Aber die Identität des Todestages im ägyptischen Märchen ist keine genügende Motivierung für den Gewandtausch. Das Rätsel würde sich sofort lösen, wenn man die Exposition des christlichen Gleichnisses auch für die ägyptische Erzählung gelten ließe: Weil dieser Reiche sich gerade um diesen Armen hier auf Erden nicht gekümmert, sondern ihn hatte hungern und darben lassen, darum eben mußte er gerade jenem im Jenseits alle die Kostbarkeiten abtreten, die er mitgebracht hatte. Wenn diese Vermutung zutrifft, dann muß das ägyptische Märchen noch in anderen und besseren Fassungen umgelaufen sein als in der uns zufällig überlieferten Form.

Dafür spricht in der Tat noch eine zweite Erwägung. Es ist uns zwar klar geworden, daß die Höllentürmarter eine spezifisch ägyptische Erfindung sein muß, aber noch harrt die Frage der Beantwortung, warum man gerade diese Folter, die sich zunächst auf den Feind bezieht, auf den Reichen übertragen hat. In der jüdischen Rezension ist ebensowenig wie in der ägyptischen ein inneres Verhältnis der Strafe zu der Sünde erkennbar. In der christlichen Fassung fehlt die Marter ganz, dennoch wäre sie gerade hier gut angebracht. Denn dem Liegen an der Tür hier auf Erden würde das Liegen an der Höllenschwelle genau entsprechen. Man wird

also annehmen müssen, daß auch diese Einzelheit aus der Exposition des christlichen Gleichnisses schon auf ägyptischem Boden ihre Vorläufer hatte; dann erst wird das Märchen ganz verständlich: Zur Strafe dafür, daß der Reiche diesen Armen an seiner Schwelle erbarmungslos gemartert hatte, wurde er selbst an der Schwelle der Hölle für alle Ewigkeit gefoltert. Dies Prinzip des *ius talionis* stimmt zu den zwar nicht ganz gleichen, aber doch verwandten Beispielen des Tantalos und Oknos.

Noch ein drittes kommt als Bestätigung hinzu. Als die Sünde des Reichen erscheint im Gleichnis Jesu die Hartherzigkeit: Er kümmert sich weder um den Hunger und Durst, noch um die Schmerzen des Armen, der an seiner Tür liegt. Dazu paßt als Vergeltungsstrafe im Jenseits die Umkehrung: Der Arme im Schoß Abrahams, ursprünglich, wie es scheint, an der himmlischen Tafel, der Reiche dagegen in Durstqualen verschmachtend. Man begreift jedenfalls sehr gut, daß diese Folter die der Höllentür völlig verdrängt hat, da sie mit der Art der Sünde durchaus im Einklang steht. Im ägyptischen Märchen erfahren wir vom Reichen nur, daß er seine Strafe redlich verdient hat; aber worin seine Sünde bestand, wird nicht gesagt, obwohl es in einer guten Geschichte hätte erzählt werden müssen. So darf man auch aus diesem Grunde eine Lücke vermuten und lieblose Hartherzigkeit gegen den Armen speziell, dem er im Jenseits seine Grabausstattung abtreten muß, für seinen Frevel halten. Dafür spricht auch die jüdische Rezension, die hier der christlichen zu Hilfe kommt. Der Zusammenhang zwischen den Hauptpersonen ist dort zwar ebenso locker wie in dem ägyptischen Märchen: Der Zöllner und der Schriftgelehrte sterben an demselben Tage oder bald hintereinander, haben aber sonst nichts miteinander zu tun. Man nimmt auch keinen Anstoß daran, da die beiden auch im Jenseits ohne Verbindung nebeneinander stehen: Der eine hat dies, der andere das entgegengesetzte Schicksal. Dennoch wäre es gerade in dieser Rezension leicht gewesen, die Fäden enger zu schlingen und dadurch das Ganze interessanter zu gestalten, wenn man den Armen, der das Brot findet, mit dem verstorbenen Frommen identifiziert hätte; vielleicht war dies einmal der Fall, aber für die gegenwärtige Erzählung trifft das nicht zu. Jedenfalls erscheint als die Hauptsünde des Zöllners wie beim Reichen des Evangeliums die Hartherzigkeit, wenn ihm als ein besonderes Verdienst zugeschrieben wird, daß er einmal den Armen oder einem Armen zufällig etwas zu essen gab. Da die jüdische Rezension in

diesem Punkte mit der christlichen übereinstimmt, wird man ein Recht haben, beide auf eine gemeinsame Wurzel zurückzuführen.

Als das Resultat der drei zuletzt angestellten Erwägungen ergibt sich der bündige Rückschluß, daß das ägyptische Märchen von dem Verhältnis des Reichen und Armen im Diesseits einst ähnlich erzählt haben muß wie das Gleichnis Jesu: Der Reiche zeichnet sich durch Hartherzigkeit aus; während er selbst praßte, ließ er gerade diesen Armen an seiner Schwelle hungern. Dem entspricht das jenseitige Los: Während der Reiche an der Schwelle der Hölle gefoltert wird, hat der Arme seinen Ehrenplatz im Himmel und nimmt am göttlichen Mahl teil. Dieser letzte Zug, der im Evangelium noch deutlich erkennbar ist, fehlt zwar in der uns überlieferten Fassung des ägyptischen Märchens, darf dort aber unbedenklich vorausgesetzt werden und war vielleicht in anderen Varianten ausdrücklich ausgesprochen. Denn das Essen und Trinken mit Osiris oder neben Osiris spielt im Jenseitsglauben der Ägypter eine so große Rolle, daß man keine besonderen Belege dafür anzuführen braucht; man lese nur eine beliebige Seite des von Günther Roeder so bequem zugänglich gemachten Totenbuches[1]. Wenn im Urchristentum das jenseitige Leben öfter unter dem Bilde der himmlischen Mahlzeit beschrieben wird[2], so kann wohl kaum ein Zweifel sein, daß diese nichtjüdische Idee ägyptischen Ursprungs ist. Die einzige Religion, die ihr den Rang streitig machen könnte, ist die der orphischen Kreise, die ebenfalls συμπόσια τῶν ὁσίων kannten[3] und deren Einwirkung Albrecht Dieterich für gewiß hält[4].

Orphische Vorstellungen sind in der Tat mit verwandten ägyptischen Anschauungen zusammengeflossen, wofür gerade das vorliegende Märchen mit den Tantalos- und Oknosmotiven einen unbestreitbaren Beweis liefert. Im Gleichnis Jesu ist freilich von Oknos überhaupt nicht mehr die Rede; das Tantalosmotiv ist zwar noch vorhanden, aber doch so verdunkelt, daß

[1] In den: Urkunden zur Religion des alten Ägypten. Jena 1915, S. 224ff.; vgl. z. B. S. 284f.

[2] Vgl. o. S. 49 Anm. 1.

[3] Platon: Rep. II 6 S. 363CD; vgl. dazu Erwin Rohde: Psyche[4] S. 129, Anm. 3.

[4] Nekyia S. 79 Anm. 4. Dieterich erinnert daran, daß sich freilich ähnlicher Glaube bei den verschiedensten Völkern finde, und wählt einige Beispiele aus der germanischen, indischen und mittelamerikanischen Religion; die nächstliegende ägyptische hat er ganz übersehen. Orphische Einflüsse aufs Neue Testament muß man sich doch wohl immer über Ägypten vermittelt denken.

man es ohne die ägyptisch-jüdischen Varianten der Erzählung nicht sicher bestimmen könnte. Dafür aber bietet das Evangelium einen anderen eigenartigen Zug, mit dem man bisher nichts Rechtes anzufangen wußte: die einzige wirkliche Parallele zu der Kluft, die Paradies und Hölle voneinander scheidet, findet sich, wie man längst erkannt hat, bei Platon. In der »Republik«[1] schildert er die Schlünde, zwischen denen die Richter sitzen; die Gerechten steigen rechts hinauf zum Himmel, die Ungerechten links hinab zum Tartaros. Die *unheilbaren* Sünder und die noch nicht genügend gebüßt haben, läßt die Kluft nicht durch, sondern brüllt bei ihrem Herannahen. Hier haben wir ein Landschaftsbild, das zum Gleichnis Jesu stimmt, soweit dies ein Landschaftsbild voraussetzt. Es gehört auch mit den orphischen Tantalos- und Oknosmotiven zusammen, sofern es ebenfalls orphischen Ursprungs ist; denn die Vision des Pamphyliers Er bei Platon ist der Hadesfahrt des Orpheus nachgebildet[2] und enthält auch sonst orphische Traditionen[3]. Solange die Vorstellung von der Kluft isoliert blieb, konnte man sie für einen »gelehrten Nachtrag zur Topographie des Jenseits« erklären[4]; jetzt aber, wo sie in einen größeren Zusammenhang eingereiht ist, wird man sie gerade wegen ihrer Vereinzelung als eine besonders kostbare Reliquie heilig halten. So muß auch dieser Zug aus einer älteren Überlieferung stammen, obwohl er in dem ägyptischen Märchen fehlt, das wir besitzen.

Demnach hat das ägyptische Märchen von der Hadesfahrt des Königssohnes zweifellos den Vorläufer des Gleichnisses vom reichen Mann und armen Lazarus gebildet. Die Urfassung, aus der sich alle späteren Formen erklären lassen, ist freilich nirgends bewahrt. Im allgemeinen steht ihr das ägyptische Märchen am nächsten, wenn auch verschiedene Anzeichen im Evangelium darauf hindeuten, daß es noch eine andere und bessere Variante gekannt hat. Eben deshalb, weil es noch Rückschlüsse auf die Urfassung gestattet und einzelne ursprüngliche Züge behalten hat, ist das Gleichnis Jesu auf der zweiten Stufe anzusetzen; denn im allgemeinen ist es sekundär gegenüber dem ägyptischen Märchen. Die jüdische Rezension, die am stärksten umgebildet ist, gehört erst an die dritte Stelle.

---

[1] X 13 S. 614 B ff.

[2] O. Gruppe: Griechische Mythologie und Religionsgeschichte S. 1030.

[3] Albrecht Dieterich: Nekyia S. 114 ff., 125 ff.

[4] So Gressmann im Protestantenblatt 1916 Sp. 259.

Da die jüdische Legende und das christliche Gleichnis aus derselben Wurzel entsprossen sind, so erklärt sich daraus eine Eigentümlichkeit, die ihnen beiden gemeinsam ist gegenüber den sonst geläufigen Jenseitsvorstellungen im Judentum und Christentum. Die israelitische Religion kennt nur ein Schattendasein der Seele nach dem Tode. Der Auferstehungsglaube, zu dem notwendig auch das Wiederlebendigwerden des Leibes gehört, ist erst seit der hellenistischen Zeit, zweifellos unter fremdem Einfluß, eingedrungen und hat sich nur allmählich und unter starkem Widerspruch durchgesetzt; noch zur Zeit Jesu wollen weite Kreise des Judentums nichts von ihm wissen, wie die Sadduzäer. Fast überall nun, wo uns der Auferstehungsglaube im jüdisch-christlichen Schrifttum begegnet, hat er die Form angenommen, die dem persischen Auferstehungsglauben eigentümlich ist: Der Leib wird erst am Ende der Tage aus dem Grabe herauskommen; die Seele lebt unterdessen in der Scheol. Nur an ganz wenigen Stellen wird vorausgesetzt, daß Leib und Seele unmittelbar nach dem Tode ins Jenseits eingehen und daß die Scheidung in Selige und Verdammte sofort eintritt. Das ist auch in der vorliegenden Erzählung der Fall, und so entspricht es dem ägyptischen Glauben[1]. Statt nun fälschlich Anschauungen von einem Zwischenzustand in unsere Geschichte hineinzulesen, die nichts davon weiß, hätte man mit größerem Recht auf den ägyptischen Ursprung dieses literarischen Stoffes schließen sollen[2]. Die Übereinstimmung der jüdischen Erzählung mit dem christlichen Gleichnis in den Jenseitsvorstellungen ist jedenfalls sehr beachtenswert und bestätigt ihre Zusammengehörigkeit.

Um nun die Originalität des Evangeliums zu erfassen, ist es notwendig, mehr als bisher geschehen, uns den Aufbau des Ganzen klar zu machen und auf die entscheidenden Unterschiede zu merken; dazu bedarf es einer kurzen Wiederholung.

Das ägyptische Märchen geht von einem bestimmten Ereignis im Leben des Chamoïs aus: Eines Tages sieht er zwei Leichenbegängnisse un-

[1] Über die Totenauferstehung bei den Ägyptern vgl. Adolf Erman: Ägyptische Religion² S. 111 ff. und oben S. 39.

[2] Bei den orphischen Büßern in der Unterwelt wird zwar auch die Existenz des Leibes vorausgesetzt gegenüber dem sonstigen Schattendasein der Seele im Hades; dennoch ist für die orphischen Kulte die Seelenwanderungslehre charakteristischer als der Auferstehungsglaube. Da jene im Judentum und Christentum keine große Rolle gespielt hat, darf man auch den Einfluß der orphischen Religion nicht überschätzen.

mittelbar hintereinander, das eines Reichen und das eines Armen. Er empfängt einen tiefen Eindruck und die Frage bewegt ihn, wie es den beiden Toten wohl im Jenseits ergehen werde; naiv setzt er voraus, daß dort dieselben sozialen Werturteile gelten werden wie hier auf Erden, daß es also die Reichen auch dort besser haben als die Armen. Damit ist das Thema des Erzählers klar herausgearbeitet: diesem naiven Glauben will er ein Ende bereiten durch die Schilderung der jenseitigen Wirklichkeit. Er könnte sich mit einer Beschreibung durch Si-Osire begnügen; denn als ein wiedererstandener Toter muß dieser Zauberer das Totenreich genau kennen. Er offenbart sein Wissen auch, indem er seinem Vater das Schicksal des Armen im Jenseits wünscht. Aber Chamoïs glaubt ihm nicht, sondern zweifelt an der Liebe seines Sohnes. Da nimmt ihn Si-Osire persönlich mit ins Totenreich, auf daß er sich mit eigenen Augen von der Wahrheit überzeuge; denn gegen das, was er selbst gesehen hat, gibt es keine Widerrede. — Jetzt folgt die Schilderung der Unterwelt mit ihren sieben Hallen; und der Höllenwanderer wundert sich gewaltig über alles, was ihm gezeigt wird. — Dann erst, am Schluß, wird ihm die Auflösung der Rätsel zuteil. Zu seiner großen Überraschung lernt er, daß im Jenseits nicht wie im Diesseits das Soziale den Ausschlag gibt, sondern das Ethische. Dort wird nicht gefragt, ob jemand arm oder reich ist, sondern nur, ob er gut oder schlecht ist und ob er vor dem Gott, der seine Taten wägt, als gerecht dasteht. Von diesen sittlichen Eigenschaften der Verstorbenen durfte Chamoïs vorher noch nichts wissen, weil sonst die Spannung der Erzählung verringert wäre. — Das Märchen will nicht nur die Idee der Vergeltung im Jenseits einprägen, sondern zugleich auch eine genaue Schilderung der Totenwelt geben.

Das Gleichnis Jesu ist nicht mehr mit einem bestimmten Ereignis verbunden, weder im Leben Jesu noch im Leben einer erdichteten Person wie des Prinzen (ägyptische Rezension) oder des Frommen (jüdische Rezension): der äußere Anlaß interessiert nicht mehr, das nackte Problem ist übriggeblieben. Damit hängt ein zweites zusammen: Die Lösung erfolgt weder dadurch, daß ein Toter erscheint und sicheren Aufschluß gibt (Si-Osire), noch dadurch daß der Mensch selbst ins Jenseits geführt wird (Chamoïs), noch dadurch, daß der Fromme im Traume das Totenreich schaut (Talmud), sondern der Erzähler schildert von sich aus, was geschieht; er behauptet, statt zu beweisen oder auch nur einen Beweis zu versuchen.

Besonders lehrreich ist nun die Tatsache, daß er über seine eigene Glaubwürdigkeit reflektiert. Die Skepsis, die jemand gegen seine Schilderung hegen könnte, legt er dem Reichen in den Mund: Wäre es nicht überzeugender, wenn etwa ein Toter wiederkäme und den Lebenden verkündete, wie es im Jenseits hergeht? Aber dieser Gedanke wird ausdrücklich abgelehnt, nicht als unmöglich, wie wir nach moderner Anschauung erwarten würden, sondern als überflüssig: Die Menschen sollten auch so wissen, was sie zu tun haben.

Da nun in dem ägyptischen Märchen die von Jesus erwogene, aber zurückgewiesene Möglichkeit einer Sendung des Toten an die Lebenden tatsächlich durchgeführt ist und da dort dem wiedergekehrten Toten tatsächlich nicht geglaubt wird, so nimmt hier Jesus ohne Zweifel auf die Märchenfassung Rücksicht und gestaltet sie mit bewußter Polemik um. Auch rein äußerlich betrachtet, muß der zweite Teil des Gleichnisses als einzigartig gelten, weil die anderen Rezensionen keine Parallelen dazu enthalten. Statt für sekundären Zusatz muß man ihn vielmehr für die originale Pointe des Ganzen erklären.

Es ist wohl zu verstehen, wenn im Anschluß an die Tübinger auch gegenwärtige Forscher wie Jülicher, Wellhausen, Johannes Weiss u. a. das Gleichnis in zwei Hälften[1] zerlegen und nur die erste für ursprünglich ausgeben. Die beiden Hauptgründe, die man dafür anführt, sind durchaus einleuchtend: Erstens könnte die Erzählung mit v. 25 oder 26 gut schließen, ohne daß man etwas vermissen würde; zweitens wird das Thema ein anderes: Während vorher die beiden Verstorbenen die Hauptpersonen waren, treten jetzt ihre überlebenden Verwandten in den Mittelpunkt des Interesses. Die vorliegende literarhistorische Untersuchung ist bis zu einem gewissen Grade die glänzende Bestätigung der kritischen Auffassung: Die zweite Hälfte des Gleichnisses ist in der Tat ein sekundärer Zusatz zu der ursprünglichen Geschichte. Und doch hat die kritische Auffassung unrecht; denn gerade dieser »sekundäre Zusatz« ist das Original-Christliche. Worauf beruht der Fehler der bisherigen Anschauungsweise? Offenbar auf der ungenügenden Trennung von Literarkritik und Stoffkritik, einem typischen Fehler, der sich hier wie überall rächt[2]. Stoffkritisch betrachtet,

[1] Jülicher leitet v. 27—31, Wellhausen v. 26—31, Johannes Weiss v. 24. 27—31 von anderer Hand her.

[2] Vgl. Hugo Gressmann: Das Weihnachtsevangelium, Göttingen 1914, S. 7. 40.

ist der zweite Teil des Gleichnisses ein Zusatz, aber nicht literarkritisch. Man kann ihn streichen, aber man darf es nicht, wenn man nicht die Hauptsache beseitigen will. Es wäre genau so falsch, wollte man aus der jüdischen Rezension den Abschnitt entfernen, der von der Sünde des Frommen und dem Verdienst des Gottlosen handelt, obwohl er ebenfalls auf den ersten Blick als Zusatz zum Stoffe erkennbar ist; gerade er enthält das spezifisch Jüdische.

Konnte der erste Teil des Gleichnisses, wie die literarkritische Forschung behauptet, wirklich für sich allein existieren? Nicht als Märchenstoff, sondern als Parabel im Munde Jesu? Jülicher stellt als die ursprüngliche Absicht hin: »Freude an einem Leben im Leiden, Furcht vor dem Genußleben wollte die Erzählung vom reichen Mann und armen Lazarus erzeugen[1].« Wellhausen meint: »Wem es hienieden gut gegangen ist, dem geht es im Jenseits schlecht, und umgekehrt; so ist es recht und billig. Ein Unterschied der moralischen Merita wird nicht zum Ausdruck gebracht[2].« Aber ist es wahrscheinlich, daß Jesus, der überall die sittlichen Pflichten des Menschen in erster Linie betont, hier weiter nichts als eine Umkehrung der sozialen Verhältnisse im Jenseits lehren wollte, ohne auf die »moralischen Merita« Gewicht zu legen? Die Sünde des Reichen wird allerdings angedeutet durch seine Schlemmerei und Hartherzigkeit; er gab dem Armen keine Almosen und verband ihm auch die Wunden nicht. Aber die Frömmigkeit des armen Mannes wird in keiner Weise veranschaulicht, weder durch geduldiges Leiden noch durch inniges Gebet. Dies wäre besonders dann notwendig gewesen, wenn Jülichers Auffassung des Gleichnisses zu Recht bestände. Indessen, wenn Wellhausen den richtigen Sinn getroffen hätte, dann müßte man das Gleichnis ganz und gar Jesu absprechen wegen seiner primitiven, untersittlichen Anschauungen, die noch tief unter dem Niveau des ägyptischen Märchens stehen. Daß für Jesus tatsächlich nicht die sozialen Verhältnisse, sondern die Lebensführungen der Menschen von entscheidender Bedeutung sind, geht aus dem zweiten Teil mit Sicherheit hervor, obwohl auch dort nicht ausdrücklich gesagt, sondern nur stillschweigend vorausgesetzt wird, daß der Reiche im Gegensatz zu dem Armen nicht *auf Mose und die Propheten hören* wollte, d. h. seine sittlich-religiösen Pflichten nicht erfüllt hat. Trotzdem bleibt hier ein Anstoß, weil das Interesse gerade an diesem Reichen und an

[1] Jülicher: Gleichnisreden II, S. 638.

[2] Wellhausen zu Luk. 16, 25.

diesem Armen haftet: man wünscht volle Aufklärung, warum gerade sie ihr Schicksal verdient haben, während die fünf Brüder des Reichen, die jetzt plötzlich neu eingeführt werden, uns gleichgültig sind[1]. Die hier vorliegenden Anstöße und Schwierigkeiten verschwinden, sobald man annimmt, daß Jesu von einem überlieferten Stoff abhängig ist. Wie sich gezeigt hat, ruht die Pointe des ägyptischen Märchens gerade auf dieser Trennung des Sozialen vom Ethischen[2]. Jesus konnte dies unbefangen übernehmen, weil der Gedanke der Vergeltung im Jenseits dem Judentum seiner Zeit bereits in Fleisch und Blut übergegangen war. Die Lehre, die das ägyptische Märchen einprägen will, daß die Taten des Menschen nach seinem Tod belohnt oder bestraft werden, ist ihm bereits selbstverständliche Voraussetzung. Hätte er den Stoff selbst erfunden, so wäre das auch ganz anders zum Ausdruck gekommen. Demnach konnte der erste Teil des Gleichnisses gar nicht für sich allein existieren, weil er überhaupt keine der Weltanschauung und Frömmigkeit Jesu entsprechende Pointe aufweist.

Wir fragen weiter: Kann, literarkritisch betrachtet, der zweite Teil der Parabel ein Zusatz sein? Man sagt, der von den Toten Auferstehende könne niemand anders sein als Jesus[3], aber sehr viel wahrscheinlicher denkt der Text an Lazarus, fordert der Reiche den Abraham doch ausdrücklich auf, den Lazarus in sein Haus zu senden. Eben darum liegt kein urchristlicher Zusatz vor; denn ein Jünger Jesu hätte schwerlich mit der Auferstehung des Lazarus gerechnet, sondern mit der Auferstehung des Meisters. Und noch weniger hätte man zu behaupten gewagt, ein Auferstandener sei nicht nötig, nachdem Jesus selbst auferstanden war. So konnte nur er selbst reden. Der Gedanke paßt auch völlig zu dem, was wir sonst von Jesus wissen. Denn dieser zweite Teil beschäftigt sich mit der Frage, ob es nicht besser wäre für die Lebenden, wenn ein Toter zu ihnen käme und ihnen schilderte, wie es im Jenseits und vor allem in der Hölle hergehe, damit sie vor diesem Ort der Qualen bewahrt würden. Jesus lehnt es ab, genaueren Aufschluß über das Jenseits zu vermitteln,

[1] Es geht nicht an, diese *fünf Brüder* auf einen überkommenen Stoff zurückzuführen; sie sollen nur als beliebiges Beispiel die Hinterbliebenen andeuten und passen durchaus stilgerecht zu dem Erzählungscharakter des Gleichnisses.

[2] Vgl. o. S. 55.

[3] Vgl. z. B. Jülicher: Gleichnisreden II, S. 639.

wie es von den Höllenwanderern Orpheus, Chamoïs oder Henoch geschieht; der Mensch weiß, worauf es ankommt: Mose und die Propheten zu hören und Buße zu tun. Wem dieser einfache Sinn der Worte zu »trivial« erscheint oder wer an diesem Agnostizismus Anstoß nimmt, der möge mit Jesus rechten; für Jesus selbst war das Ethos stets wichtiger als alle metaphysischen Probleme.

7. Eine Zusammenfassung der Hauptresultate ergibt folgendes Bild: Das ägyptische Märchen von der Hadesfahrt des Königssohnes Chamoïs ist in der hellenistischen Zeit zu Memphis entstanden als eine eigenartige Mischung altägyptischer Bestandteile mit griechischen Motiven, die durch orphische Kreise vermittelt sind. Es lief in mehreren Fassungen um, von denen uns eine zufällig aus der Zeit des Kaisers Claudius aufbewahrt ist, mit einem anderen Märchen zu einer Einheit verwachsen; diese Variante ist, vom versehrten Text abgesehen, schon in einzelnen Punkten verdunkelt. Im übrigen ist die Erzählung reizvoll nach Form und Inhalt. Der Gattung des Märchens entsprechen die Farben, mit denen das Jenseits gemalt wird, und die Spannung, die der Handlung im einzelnen wie dem Aufbau im ganzen eigentümlich ist. Eine Fülle von Motiven zieht an dem Auge des innerlich beteiligten Zuschauers vorüber. Auch der einfache und doch große Gedanke, daß der Mensch für seine Taten hier auf Erden dereinst Rechenschaft ablegen muß, um für die guten belohnt und für die bösen bestraft zu werden, kommt trotz der bunten Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zu klarem Ausdruck und muß neben der Jenseitsschilderung als die Hauptsache der Erzählung gelten.

Zu Memphis lernten die Juden das ägyptische Märchen kennen und gaben es zunächst in der Sprache der Koine weiter. Als es dann nach Palästina verpflanzt wurde, ward es aus dem Griechischen ins Aramäische übersetzt. Das muß schon in vorchristlicher Zeit geschehen sein, weil das Gleichnis Jesu vom reichen Mann und armen Lazarus darauf beruht. Diese vorchristlich jüdische Form ist verloren gegangen und nicht mit Sicherheit zu rekonstruieren. Zu ihrer Wiederherstellung müßte auch die älteste, aus Talmud und Raschi (A B) zu gewinnende Fassung der jüdischen Rezension mitherangezogen werden. Vielleicht läßt sich darüber noch sicherer urteilen, wenn erst einmal die Parabel Jesu von den widerwilligen Gästen[1] in derselben literarhistorischen Weise untersucht sein wird wie das vor-

[1] Matth. 22, 1—14; Luk. 14, 15—24.

liegende Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus. Dann wird man auch die Frage beantworten müssen, wie sich die beiden christlichen Formen zu dem Motiv der hier behandelten jüdischen Legende vom Tode des Gerechten und des Zöllners verhalten. Der Zöllner, der die Gäste vergeblich einlädt und dann alles den Armen gibt, steht zum Teil dem christlichen Gleichnis näher, als was man sonst an jüdischen Parallelen anzuführen pflegt. Hier mag dies auf sich beruhen. Es sei nur auf die beachtenswerte Tatsache aufmerksam gemacht, daß der palästinische Talmud eine Legende des ägyptischen Judentums aufgenommen hat, vielleicht weil sie ins Aramäische übersetzt war; im allgemeinen hat man sonst alles, was von dort kam, wieder abgestoßen.

Auch wenn man das Gleichnis Jesu vom reichen Mann und armen Lazarus, bis zu einem gewissen Grade mit Recht, für die älteste jüdische Form der hier behandelten Erzählung ausgeben möchte, muß man es doch um seiner Originalität willen als eine besondere Rezension gelten lassen. Alles Phantastische ist abgestreift und der Nachdruck auf das praktische Tun des Menschen gelegt. Der Reiz des Märchenhaften fehlt, und doch ist die Nüchternheit Jesu nicht langweilig. Im Gegenteil, mit vollendeter Meisterschaft werden in knappen Zügen zwei scharf umrissene Bilder einander gegenübergestellt. Die Seligkeit des Paradieses und die Folterqualen der Hölle, die der Ägypter mit großer Liebe ausgemalt hat, werden nur leise angedeutet, so daß man schwanken kann, ob mit dem Feuer ein wirklicher Höllenbrand oder nur der brennende Durst gemeint ist. Der kurze Dialog am Schluß arbeitet schnell das heraus, was für Jesus die Hauptsache ist. Als eine besondere Feinheit darf gelten, daß das Gespräch nicht zwischen Lazarus und dem Reichen geführt wird, wie es vielleicht ein Stümper gemacht hätte, sondern zwischen Abraham und dem Reichen; auch Gott selbst bleibt ganz aus dem Spiel. Das Gleichnis Jesu hat eine völlig andere Pointe als das ägyptische Märchen: es will nicht mehr wie dieses den Satz von der ausgleichenden Gerechtigkeit im Jenseits einprägen, den es als selbstverständlich voraussetzt, es will auch nicht mehr das Jenseits schildern, sondern im Gegenteil alle Himmel- und Höllenmythologie als überflüssig ablehnen, damit sich der Mensch auf das eine allein besinnt, was not tut und Gott von ihm fordert.

Während das christliche Gleichnis keine Geschichte mehr erlebt hat, sondern in seiner kanonischen Form unverändert durch die Jahrtausende

bis in die Gegenwart reicht, hat dagegen die jüdische Legende noch eine Entwicklung durchgemacht, die bis ins späte Mittelalter zu verschiedenen Varianten geführt hat. Die Erzählung, lange Zeit im Zusammenhang mit einem andern jüdischen Zaubermärchen überliefert, hat sich allmählich wieder davon gelöst. Die Höllenqualen sind zwar teilweise fast ganz verschwunden wie im neutestamentlichen Gleichnis, anderswo dagegen stärker ausgemalt; aber nirgends ist, wenn man von den fernerstehenden Legenden des Josua ben Levi absieht, die Schilderung der Hölle zum Selbstzweck geworden. Und doch, zu der prinzipiellen Ablehnung aller Jenseitsmythologie, die wir an Jesus bewundern, hat sich das Judentum nicht aufschwingen können. Die jüdische Legende knüpft an den anderen Faden an, der in das Gewebe des ägyptischen Märchens eingewirkt ist, an die Idee der Vergeltung, und spinnt ihn weiter: Jede Tat muß ihren Lohn finden, auch die kleinste, sei es hier auf Erden, sei es nach dem Tode; so werden diesseitiger und jenseitiger Vergeltungsglaube miteinander verbunden. Die logische Durchführung dieses im einzelnen verwickelten Prinzips und seine bildhafte Illustration an der Erzählung sind der besondere Reiz dieser Rezension; die Gerechtigkeit des göttlichen Waltens wird schon dadurch deutlicher als im Evangelium zum Ausdruck gebracht, daß aus dem Reichen und Armen ein Zöllner und Schriftgelehrter gemacht werden. Anderseits aber wird die Frömmigkeit rein rituell gefaßt, und das Levitische tritt an die Stelle des Ethischen. Menschliche Satzungen über Gebetsriemen und Unreinheit sind, wie es scheint, wichtiger geworden als die göttlichen Gebote. Noch schlimmer wird der Geist der Poesie mißhandelt. Die Verwechslung der Leichen und der verlorene Brotlaib sind für unser Gefühl fast schon groteske Motive. Wenn hinter der prunkvollen Bestattung des Reichen und hinter dem dürftigen Begräbnis des Armen ein tiefes Geheimnis gesucht wird, so zeigt sich darin, wie fremd die Erzähler dem wirklichen Leben gegenüberstehen. So endet das volkstümliche Märchen in der geistlichen Legende; was einst kindlich denkende Menschen entzückte, die mit großen Rätselaugen Himmel und Hölle anschauten, fesselt jetzt stubenhockende, grübelnde Schriftgelehrte. Es bleibt freilich auch so nicht ganz auf die Studierstube beschränkt; mit leisen Abwandelungen ist die Geschichte noch heute in jüdischen Volksbüchern lebendig, wie das *ʿosê pêlê*[1] beweist.

[1] Vgl. die Vorbemerkung zu III D im Anhang.

Das auf die Erzählung rückschauende Auge umspannt einen weiten Zeitraum. Ihre Hauptblüte erlebte die Geschichte um die Wende der Zeiten, in der Epoche der Religionsmischungen. Als die reifste Frucht darf das Gleichnis Jesu vom reichen Mann und armen Lazarus gelten. Die Bestandteile von vier Religionen lassen sich darin unterscheiden. Um nur die Hauptsachen herauszugreifen: aus der ägyptischen Religion stammt die Idee der Auferstehung unmittelbar nach dem Tode und vom Leben der Seligen als dem Essen und Trinken mit der Gottheit, aus der griechisch-orphischen Religion die Vorstellung von der Kluft, die Himmel und Hölle scheidet, aus der jüdischen Religion das Liegen im Schoße des Erzvaters Abraham, und dazu kommt als das spezifisch Christliche die Ablehnung aller Spekulationen vom Jenseits. So spürt man in der Erzählung trotz ihres synkretistischen Grundcharakters dennoch den persönlichen Hauch Jesu.

Anhang: Texte und Übersetzungen.

I. Die ägyptische Rezension von Georg Möller.

Die demotisch, d. h. in ägyptischer Sprache und in der Schrift der letzten Jahrhunderte des ägyptischen Heidentums erhaltene sogenannte zweite Erzählung vom Setme Chamoïs steht auf der Rückseite eines griechischen Papyrus geschäftlichen Inhalts aus dem 7. Jahre des Kaisers Claudius (46/7 n. Chr.); der Text wird demnach im Laufe der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts n. Chr. niedergeschrieben sein[1].

In der sehr beschädigten Einleitung wird erzählt, daß der Setme Chamoïs, ein Sohn König Ramses' II. und Hoherpriester des Ptah von Memphis, und sein Weib Meḥ-usechet lange Zeit kinderlos waren. Einst hatte Meḥ-usechet

[1] Die Handschrift befindet sich im Britischen Museum; sie ist in Assuan gekauft. Die griechischen Texte der Vorderseite nennen einen Ort Krokodilopolis, womit aber, wie der erste Herausgeber, Griffith, bemerkt, in diesem Falle nicht die bekannte Gauhauptstadt im Fayûm, sondern das oberägyptische Gebelên gemeint sein wird. Der Papyrus ist mit Faksimiletafeln in Zweifarbendruck und Autographie veröffentlicht durch F. Ll. Griffith, Stories of the High Priests of Memphis, the Sethon of Herodotus and the demotic tales of Khamuas, Oxford 1900. Eine vollständige Übersetzung findet sich bei G. Maspero, Les contes populaires de l'Égypte ancienne, 4. Auflage, Paris o. J., S. 154—181. Die Übertragung ist sehr frei; sehr beachtenswert und zum Teil recht glücklich sind jedoch die stellenweise von Griffith stark abweichenden, im Text als solche nicht gekennzeichneten Ergänzungen der Lücken.

einen Traum, sie würde nach dem Genuß einer bestimmten Frucht schwanger werden. Sie handelte danach. Bald darauf träumte Setme, daß ein Gott ihm befehle, das zu erwartende Kind Si-osire zu nennen. Dieser Knabe ist, wie wir am Schluß der Erzählung erfahren, ein wieder auf die Welt zurückgekehrter Toter, Hor, Sohn des Penesche, ein Zauberer, der vor anderthalb Jahrtausenden gelebt hatte und jetzt auf seine Bitten von dem Totengott Osiris wieder ins Leben zurückgeschickt war, um die ägyptischen Zauberer vor der Schmach zu bewahren, durch einen Neger in ihrer Kunst besiegt zu werden.

Der Knabe wuchs heran und wurde kräftig. Er wurde zur [Schule] gesandt; [bald übertraf] er den Schreiber, dem er zum Unterricht anvertraut war[2]. . . . . [*Einst*][3] *begab es sich, daß* Setme [*laute Toten*]*klage hörte.* [*Er*] *blickte* [*vom Balkon*] *seines Hauses* [*und sah einen reichen Mann*[4]*,*] *den man unter* [*lautem*] *Klagegeschrei zum Gräberfeld hinaustrug, mit vielen Ehren* [*und reicher Grabausstattung*]. *Er schaute* [*noch einmal hinab, da erblickte*] *er zu seinen Füßen* [*einen anderen Zug, und*] *er sah* [*einen armen Mann*[5] *aus Memphis zum Gräberfeld hinaustragen*]*, eingeschlagen in eine Matte*[6] . . . . . ., *ohne daß* [*irgend jemand ihm*] *folgte.* [*Da sagte*] Setme: »*Bei* [*Ptah, dem großen Gott, wieviel glücklicher sind die Reichen,*] *die man unter* [*Klage*]*rufen* [*und unter großen Ehren bestattet,*] *als die Armen, die man* [*ohne Geleit*] *zum Gräberfeld trägt.*« [*Da sagte* Si-osire: »*Möge es dir im Totenreich ergehen,*] *wie es diesem armen Mann im Totenreich ergehen wird* [*und nicht, wie es diesem reichen Mann ergehen wird an*] *dem Ort* [*des Gerichts. Das*] *wirst du* [*begreifen, wenn du*] *im Totenreich*[7] [*sein wirst.*« *Als er diese Worte hörte, die sein Sohn* Si-osire

[2] I 11—12. [3] Der im folgenden unverkürzt übersetzte Abschnitt steht auf S. I 15—II 27. Die Transkription und wörtliche Übertragung dieser Stelle mit philologischem Kommentar steht auf S. 146—161 des Buches von Griffith, eine freie Übersetzung, die zu der vorgenannten wörtlichen einige Berichtigungen bringt, auf S. 44—50. [4] *rm ꜥꜣ* bedeutet wörtlich »großer«, d. h. »vornehmer Mann«, im Koptischen ist ⲣ̄ⲙⲙⲁⲟ : ⲣⲁⲙⲁⲟ »Reicher«. Im späteren Demotischen sind beide Bedeutungen nachweisbar. [5] *rm ḫm* »kleiner Mann«. [6] Die anscheinend besonders für die Friedhöfe von Memphis (bei den heutigen Ortschaften Saḳḳara, Abusir und Gise) in der Spätzeit typische Bestattungsweise der ärmsten Bevölkerung. Gräber, bei denen die Mumie in einige grobe Binden gewickelt und dann in eine Matte aus Palmenrippen oder Papyrusstengeln gerollt war, sind bei den Ausgrabungen der Deutschen Orientgesellschaft bei Abusir mehrfach aufgedeckt worden, vgl. Schäfer, Priestergräber . . . . vom Totentempel des Ne-user-rê (Leipzig 1908), S. 114 und S. 117/8. Eine der dort gefundenen Matten ist jetzt im Berliner Museum (Inv. 16158). [7] Ich übersetze *ỉmnt* (= Ἀμένθης, Plutarch, de Iside c. 29) mit *Totenreich*, *dwꜣ·t* (altkoptisch ⲧⲏⲓ, ⲧⲏ) mit *Unterwelt*.

gesprochen hatte, da wurde] das Herz des Setme darüber sehr [betrübt. Er sagte: »Ist das, was ich höre,] die Stimme [meines Sohnes?«]

In den folgenden elf bis auf ganz geringe Reste zerstörten Zeilen scheint Si-osire sich zu erbieten, den Setme in das Totenreich zu führen, damit er sich selbst davon überzeuge, wie es den Abgeschiedenen ergehe, womit Setme sich einverstanden erklärt. Nachdem sie die drei ersten Hallen des Totenreichs durchwandert hatten, traten sie in die vierte Halle. [*Da sah Setme Menschen, die Seile drehten, während Esel diese hinter ihnen fraßen, indessen*] *andere, deren Nahrung, Wasser und Brot, über ihnen aufgehängt war, sich eifrig bemühten, sie herunterzuziehen und wieder andere unter ihren Füßen Gruben machten, um zu verhindern, daß sie jene erreichten.*

Sie gingen zur fünften Halle, da sah Setme die erhabenen Verklärten an ihren Plätzen stehen und die, gegen welche eine Anklage wegen Freveltaten vorlag[8]*, wie sie an der Tür betend standen, während der Angelzapfen des Tores der fünften Halle in das rechte Auge eines Mannes eingelassen war*[9]*, der betete und laut jammerte.*

Sie traten in die sechste Halle ein, da sah Setme die Götter des [Gerichts] der Unterweltsbewohner auf ihren Plätzen stehen, während die Diener der Unterwelt standen und Klagen vortrugen.

Sie traten in die siebente Halle[10] *ein, da sah Setme die Erscheinung des Osiris, des großen Gottes, wie er auf seinem Thron aus lauterem Golde saß, geschmückt mit der Atefkrone*[11]*, mit Anubis, dem großen Gott, zu seiner Linken und dem großen Gott Thoth zu seiner Rechten, während die Götter des Gerichts der Unterweltbewohner links und rechts von ihm standen und die Wage in der*

[8] Wörtlich »die, welche eine Anklage .... hatten,« ob als Kläger oder Angeklagte geht aus dem Wortlaut nicht hervor. Ich entscheide mich für die letztere Auffassung, da nach dem folgenden Satz die Vertretung der Anklage den »Dienern der Unterwelt« oblag. [9] Griffith, a. a. O., S. 46, weist mit Recht auf einen bei Quibell, Hierakonpolis (London 1900) Taf. 3, abgebildeten Angelstein einer Tür in Gestalt eines niedergeworfenen Feindes hin, in dessen Nacken sich die Vertiefung für den Angelzapfen befindet (etwa 1. Dynastie oder früher, um 3800 v. Chr.). Vgl. unsere Abb. 1. [10] Die sieben Hallen des Totenreichs entsprechen offenbar den sieben *ˁrrj·t* des Totenbuchkapitels 144. Vgl. auch R. Reitzenstein, Poimandres. Leipzig 1904, S. 10. [11] Der aus Papyrusstengeln gebildete, an den Schläfen mit zwei Straußenfedern und Widderhörnern geschmückte Kopfputz des Osiris. Die hier gegebene Beschreibung der Gerichtshalle des Osiris (der »Halle der beiden Wahrheitsgöttinnen« in den älteren Texten sowie in dem etwa gleichaltrigen demotischen Totenbuch des Pamonthes [ed. Lexa, Leipzig 1910] I 16—24) entspricht im wesentlichen den Darstellungen des Totenbuchkapitels 125, vgl. z. B. Totb. ed. Naville I, Taf. 136, ed. Lepsius, Taf. 50, Dümichen-

Mitte von ihnen aufgestellt war und sie die Sünden gegen die guten Taten abwogen, indessen Thoth, der große Gott, schrieb und Anubis seinem Gefährten Angaben machte. Wessen Sünden zahlreicher befunden werden als seine guten Taten, der wird der Verschlingerin des Herrn des Totenreichs überantwortet[12], *man vernichtet seine Seele*[13] *und seinen Leib und läßt ihn nicht wieder atmen*[14]. *Wessen gute Taten zahlreicher befunden werden als seine Sünden, den versetzt man unter die Gerichtsgötter*[15] *des Herrn des Totenreichs, während seine Seele mit den erhabenen Verklärten zum Himmel geht. Wessen gute Taten den Sünden*

Meyer, Geschichte des alten Ägyptens, Tafel bei S. 258. An die Götter des Unterweltgerichts — entsprechend der Zahl der Gaue Ägyptens (zweiundvierzig) — richtet der Tote die sogenannte negative Konfession. In älterer Zeit herrschte die Vorstellung, daß sein Herz gegen die Hieroglyphe für »Wahrheit«, eine Straußenfeder, abgewogen wird. Aus römischer Zeit sind auch Darstellungen erhalten, die zeigen, wie der Tote selbst (oder sein Schatten, vgl. z. B. die Vignette zu Navilles Totenbuch, Cap. 92 Pc) gegen ein kugeliges Gewicht abgewogen wird; vgl. E. Guimet, Les portraits d'Antinoé, Paris o. J. [1912], Taf. 40 i, j. Vgl. unsere Abb. 2. [12] Darstellungen dieses grausigen Vorgangs sind selten, ich kenne nur folgende Beispiele: Guimet, Les portraits d'Antinoé, Taf. 40 a und b (unsere Abb. 3 — 2. Jahrh. n. Chr.). Hier ist die *Fresserin* als Sau gebildet, während sie sonst als ein Mischwesen aus Krokodil, Löwe und Nilpferd erscheint, so auch anscheinend auf einem bemalten Leichentuch des Berliner Museums (Inventar Nr. 11652, bisher unveröffentlicht), das etwa dem Anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr. angehört (unsere Abb. 4). Ein armer Sünder verschwindet gerade zwischen den Zähnen des Ungetüms, zwei andere knieen zu seinen Füßen. Zur Erklärung der beschädigten Darstellung ist die *Fresserin* nach Pap. Berlin 3008 (2. Jahrh. v. Chr.) spiegelbildlich hinzugefügt (unsere Abb. 5). [13] Die Vernichtung der Seele des Frevlers auch z. B. im Papyrus Salt 825, 4, 8—9 (Spätzeit). [14] *snsn* »atmen« ist die Äußerung des Lebens nach dem Tode, vgl. Pap. Rhind I 5 d 7 : h 9, II 6 d 5 : h 6 (ed. Möller, Die beiden Totenpapyrus Rhind, Leipzig 1913), ferner die Texte bei Spiegelberg, Äg.-griech. Eigennamen (Leipzig 1901) S. 9 ff., und besonders das späte sogenannte »Buch vom Atmen«, veröffentlicht von Horrack, Le livre des respirations, Paris 1877. [15] Vgl. Totenbuch, Cap. 79 (18. Dyn.),



2. Die Wage des Totengerichts, Guimet: Les portraits d'Antinoe, Paris 1912, Taf. 40 j (ebenso i).



3. Die Fresserin, Guimet op. cit. Taf. 40 a (ebenso b).



4. Die Fresserin auf dem Berliner Leichentuch Inv. 11652, aus Memphis (Saḳḳara).



5. Die Fresserin nach Pap. Berlin 3008 spiegelbildlich, zur Erklärung der beschädigten Darstellung Abb. 4.

gleich befunden werden, den versetzt man unter die trefflichen[16] *Verklärten, die Sokaris-Osiris dienen*[17].

Da sah Setme *einen vornehmen Mann, der mit einem Gewand aus Byssus bekleidet war, nahe dem Orte, wo Osiris sich aufhielt, indem der Rang, den er einnahm*[18], *sehr hoch war.* Setme *wunderte sich gewaltig über das, was er im Totenreich sah.* Si-osire *ging hinaus vor ihm*[19] *und sagte zu ihm: »Mein Vater* Setme, *siehst du nicht diesen vornehmen Mann, der in einem Byssusgewand sich nahe dem Orte aufhält, da Osiris weilt? Das ist der Arme, den du ohne Gefolge, in eine Matte gewickelt, aus Memphis tragen sahst. Er wurde zur Unterwelt gebracht und seine Sünden gegen seine guten Taten, die er auf Erden getan hatte, abgewogen: man fand seine guten Taten zahlreicher als seine Sünden, und da seine Lebenszeit, die ihm Thoth schriftlich zugeteilt hatte*[20], *nicht seinem Glück auf Erden entsprochen hat, so wurde vor Osiris befohlen, daß diesem besagten Armen die Grabausstattung jenes reichen Mannes zuteil werden solle, den du unter vielen Lobpreisungen aus Memphis heraustragen sahest, und daß er unter die erhabenen Verklärten versetzt werde als Gottesmann, der Sokaris-Osiris dient, nahe dem Aufenthalt des Osiris.*

Dieser reiche Mann, den du sahst, wurde in die Unterwelt gebracht und seine Sünden wurden gegen seine guten Taten abgewogen; man fand seine Sünden zahlreicher als seine guten Taten, die er auf Erden getan hatte: es wurde befohlen, im Totenreich Vergeltung zu üben. [Er ist der Mann,] von dem du gesehen hast, wie der Angelzapfen des Tores vom Totenreich in sein rechtes Auge eingelassen war und sich auf seinem Auge öffnete und schloß, während sein Mund zu lauter Wehklage geöffnet war. Bei Osiris, dem großen Gott, dem Herrn des Toten-

---

das die Versetzung des gerechtfertigten Toten unter die Gerichtsgötter zum Gegenstand hat.
[16] Es wird hier zwischen den »erhabenen« (*šps*) und den »trefflichen« (*ᶜkrj*, altäg. *ỉḳr*) Verklärten unterschieden, *ᶜkrj* bezeichnet den geringeren Grad der Vollendung. Beide Epitheta finden sich für die Verklärten schon im Neuen Reich, doch anscheinend ohne Unterschied gebraucht. [17] *šms* = 1. folgen, 2. dienen. Entsprechend der Übertragung ЄἸΗ Δ᾿ ΑΥ̓ΤῊΝ ὙΠΗΡΕΤΕΙ͂Ν ΤῸΝ ΘΕΩ͂Ν (sic) ΜΈΓΙСΤΟΝ Ὄ̓СΙΡΙΝ ὯС ΘΕΆΝ für *e pꜣj-s bj e šms Wsjr Skr[pꜣ]ntr ᶜꜣ nb ꜣIbdw* »ihre Seele wird Osiris-Sokaris, dem großen Gott, dem Herrn von Abydos dienen« (Mumientäfelchen, Louvre 9595, unveröffentlicht, vgl. auch das von Spiegelberg, Recueil de travaux, Bd. 26 S. 57, mitgeteilte Exemplar) übersetze ich *šms* durch »dienen«. [18] Wörtlich »die Weise (kopt. ⲣⲏⲧⲉ : ⲣⲏϯ, modus), in der er war«. [19] *mšᶜ Sꜣ-Wsjr ebl ẖr ḥꜣ·tĕ-f.* Masperos Übertragung (a. a. O. S. 161 oben) »Sénosiris se mit devant lui« ist unzulässig. [20] Thoth schreibt dem Menschen bei seiner Geburt auf seine Geburtsziegel die Dauer seines Lebens, vgl. Pap. Rhind I, 1d 7 : h 8, 2 d 2 : h 2. Die Geburtsziegel (auf denen die ägyptische Frau bei der Niederkunft saß, vgl. Spiegelberg, Ägyptol. Randglossen zum A. T.,

reichs, wenn ich dir auf Erden sagte: [dir soll es ergehen] wie diesem armen Mann und nicht wie jenem reichen Mann, so wußte ich, wie es ihm ergehen würde.« Da sprach SETME: »*Mein Sohn* SI-OSIRE, *viele Wunder habe ich im Totenreich gesehen, hiernach möchte ich ausfindig machen, [was] mit diesen Menschen [vor sich geht], die Seile drehen, während die Esel (diese) hinter ihnen [fressen]*[21], *während andere, deren Lebensunterhalt, Wasser und Brot, über ihnen aufgehängt ist, sich eifrig bemühen, ihn herunterzuholen, und wieder andere unter ihren Füßen Gruben graben, um sie zu verhindern, jenen zu erreichen.«* Da sagte SI-OSIRE: »*Wahrhaftig, mein Vater* SETME, *diese Menschen, die du sahst, die Seile drehen, während die Esel (sie) hinter ihnen fressen, gleichen den Menschen auf Erden, die unter dem Gottesfluch stehen, indem sie Tag und Nacht für ihren Lebensunterhalt arbeiten: da ihre Frauen sie hinter ihrem Rücken berauben, so finden sie kein Brot zu essen. Sie sind auch ins Totenreich gekommen, ihre Sünden sind zahlreicher als ihre guten Taten befunden, man fand, daß das, was*

S. 21ff.) sind häufig in den Darstellungen des Totengerichts im Totenbuchkap. 125 als Ziegel mit Menschenköpfen abgebildet, z. B. Totb. ed. LEPSIUS, Taf. 50. [21] GRIFFITH übersetzt (l. l. S. 157) in der wörtlichen Übertragung »these men which are scattered (?) apart (?), it being that they are great at eating in addition«, S. 49 »they being also gluttonous«. Die Stelle ist in der Handschrift zweifellos verderbt. GRIFFITHS Übertragung, die keinen rechten Sinn ergibt, geht von der Gleichsetzung von *nꜣ-ꜥj* mit kopt. ⲛⲁⲁ⸗ »groß sein« aus, doch wird dies sonst (z. B. Zeile 9) korrekt ohne *j* geschrieben. Ich vermute mit MASPERO (der l. l. S. 161/2 übersetzt: »ces gens qui courent et s'agitent, tandisque *des ânes* mangent derrière eux«), daß hinter *ꜥj* das Determinativ des Phallus ausgelassen ist und wir das Wort für Esel, kopt. ⲉⲓⲱ, vor uns haben. *Šš* ist jedoch kaum, wie GRIFFITH und MASPERO annehmen, kopt. ϣⲱϣ 'scatter', sondern das zu *šš* »Strick« gehörige Verb, ebenso *nwḥ* nicht kopt. ⲛⲟⲩϩⲉ 'thrust out', 'separate', sondern das bekannte Wort *nwḥ*, kopt. ⲛⲟⲩϩ : ⲛⲟϩ »Seil«. Ich möchte also

nꜣj rmt nt šš nwḥ ë nꜣ-ꜥj-w wm m sꜣ-w in

nꜣj rmt nt šš nwḥ-w ë nꜣ ꜥj-w wm-w m sꜣ-w ändern und übersetzen »diese Menschen, die Seile drehen, während die Esel diese hinter ihnen fressen«. Dazu ist die Stelle bei PAUSANIAS, Graeciae descr. X, 29, 2 zu vergleichen: In der λέσχη der Knidier, auf einem Gemälde ἀνήρ ἐστι καθήμενος, ἐπίγραμμα δὲ Ὄκνον εἶναι λέγει τὸν ἄνθρωπον· πεποίηται μὲν πλέκων σχοινίον, παρέστηκε δὲ θήλεια ὄνος ἐπεσθίουσα τὸ πεπλεγμένον ἀεὶ τοῦ σχοινίου. τοῦτον εἶναι τὸν Ὄκνον φιλεργόν φασιν ἄνθρωπον, γυναῖκα δὲ ἔχειν δαπανηράν· καὶ ὁπόσα συλλέξαιτο ἐργαζόμενος, οὐ πολὺ ἂν ὕστερον ὑπὸ ἐκείνης ἀνήλωτο (zu dem Vergleich der Eselin mit der Frau des arbeitswütigen Oknos vgl. SI-OSIRES weiterhin gegebene Erklärung). Vgl. auch PLUTARCH, de tranquillitate animi 14 p. 473 C., SUIDAS s. v. ὄνου πόκαι, PLINIUS XXXV 137, PROPERZ V 3, 21—2. MASPERO

ihnen auf Erden zuteil geworden, ihnen auch im Totenreich zukomme, ebenso wie den anderen Menschen, die du sahst, deren Lebensunterhalt, Wasser und Brot, über ihnen aufgehängt ist, indes sie sich eifrig bemühen, ihn herunterzuholen, während andere unter ihren Füßen Gruben machen, um sie zu verhindern, jenen zu erreichen; sie gleichen den Menschen auf Erden, deren Leben[22] *vor ihnen liegt, aber der Gott gräbt eine Grube unter ihren Füßen, um sie zu verhindern, es zu finden. Auch sie kamen ins Totenreich, man ließ ihnen das, was ihnen auf Erden zuteil geworden war, auch [im Totenreich] zuteil werden; ihre Seelen wurden in die Unterwelt aufgenommen. Beherzige das, mein Vater Setme: wer auf Erden gut ist, zu dem ist man auch im Totenreich gut und wer auf Erden böse ist, zu dem ist man auch ⟨dort⟩ böse. Das steht fest, [daran wird] ewiglich [nichts geändert]. Was du in der Unterwelt*[23] *in Memphis sahst, das geschieht in diesen zweiundvierzig Gauen, [wo die Totenrichter] des Osiris, des großen Gottes von Abydos [zu Hause sind] . . . .« Als Si-osire diese an [seinen Vater] Setme gerichteten Worte beendet hatte, ging er hinauf zum Gräberfeld von Mem[phis, während sein Vater Setme ihn] umfaßt hielt, Hand in Hand mit ihm. Setme fragte ihn: »Mein Sohn Si-osire, ist der Ort, an dem wir hinabgestiegen sind, ein anderer als der, an dem wir emporstiegen?« Si-[osire] antwortete Setme mit keinem Wort. Setme war verwundert [über die] Sachen, die er erlebt hatte*[24]*, und sagte: »Er ist imstande, einer von den erhabenen Verklärten zu werden und ein Gottesmann, [und ich werde] mit ihm gehen und sagen: Dies ist mein Sohn.« Setme las [einen Spruch aus einem] Dämonenbeschwörungsbuch, voll Wunder über die Sachen, die er im Totenreich gesehen hatte. Und jene Sachen lasteten sehr [auf] ihm, da er sie nie[mandem auf Erden] enthüllen konnte.*

[Als nun der] Knabe Si-osire zwölf Jahre alt geworden war, da war er so weit, daß ihm in Memphis kein [Schreiber oder Gelehrter gleichkam] im Lesen von Zauberbüchern.

---

hat auch die Erzählung vom Oknos vorgeschwebt (vgl. a. a. O. S. 159, Anm. 3), doch ist ihm entgangen, daß unser demotischer Text sie in allen Einzelheiten wiedergibt. Wir haben also hier und in der folgenden, der Erzählung von den Qualen des Tantalos im Hades (Odyssee Λ 582—92) nachgebildeten Szene zwei zweifellos der griechischen Mythologie entlehnte Ausschmückungen. [22] »Leben«, *ʿnḫ* steht da, nicht »subsistance«, wie Maspero, a. a. O. S. 162, übersetzt, was *gʿj n ʿnh* lauten müßte. [23] Oder »von Memphis«.

[24] Wörtlich »die Worte« oder »die Sachen, worin er war«.

II. Die christliche Rezension.

Luk. 16, 19—31.

[19] Ἄνθρωπος δέ τις ἦν πλούσιος, καὶ ἐνδιδύσκετο πορφύραν καὶ βύσσον εὐφραινόμενος καθ᾽ ἡμέραν λαμπρῶς. [20] πτωχὸς δέ τις ὀνόματι Λάζαρος ἐβέβλητο πρὸς τὸν πυλῶνα αὐτοῦ εἱλκωμένος [21] καὶ ἐπιθυμῶν χορτασθῆναι ἀπὸ τῶν πιπτόντων ἀπὸ τῆς τραπέζης τοῦ πλουσίου· ἀλλὰ καὶ οἱ κύνες ἐρχόμενοι ἐπέλειχον τὰ ἕλκη αὐτοῦ.

[22] ἐγένετο δὲ ἀποθανεῖν τὸν πτωχὸν καὶ ἀπενεχθῆναι αὐτὸν ὑπὸ τῶν ἀγγέλων εἰς τὸν κόλπον Ἀβραάμ· ἀπέθανεν δὲ καὶ ὁ πλούσιος καὶ ἐτάφη. [23] καὶ ἐν τῷ ᾅδῃ ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ, ὑπάρχων ἐν βασάνοις, ὁρᾷ Ἀβραὰμ ἀπὸ μακρόθεν καὶ Λάζαρον ἐν τοῖς κόλποις αὐτοῦ. [24] καὶ αὐτὸς φωνήσας εἶπεν· πάτερ Ἀβραάμ, ἐλέησόν με καὶ πέμψον Λάζαρον ἵνα βάψῃ τὸ ἄκρον τοῦ δακτύλου αὐτοῦ ὕδατος καὶ καταψύξῃ τὴν γλῶσσάν μου ὅτι ὀδυνῶμαι ἐν τῇ φλογὶ ταύτῃ. [25] εἶπεν δὲ Ἀβραάμ· τέκνον, μνήσθητι ὅτι ἀπέλαβες τὰ ἀγαθά σου ἐν τῇ ζωῇ σου, καὶ Λάζαρος ὁμοίως τὰ κακά· νῦν δὲ ὧδε παρακαλεῖται, σὺ δὲ ὀδυνᾶσαι. [26] καὶ ἐν πᾶσι τούτοις μεταξὺ ἡμῶν καὶ ὑμῶν χάσμα μέγα ἐστήρικται, ὅπως οἱ θέλοντες διαβῆναι ἔνθεν πρὸς ὑμᾶς μὴ δύνωνται, μηδὲ οἱ ἐκεῖθεν πρὸς ἡμᾶς διαπερῶσιν. [27] εἶπεν δέ· ἐρωτῶ οὖν σε, πάτερ, ἵνα πέμψῃς αὐτὸν εἰς τὸν οἶκον τοῦ πατρός μου· [28] ἔχω γὰρ πέντε ἀδελφούς, ὅπως

[19] Es war einmal ein reicher Mann, der kleidete sich in Samt und Seide, und lebte alle Tage herrlich und in Freuden. [20] Ein Armer aber, mit Namen LAZARUS, *lag vor seiner Tür, der war voll Schwären [21] und gierig nach den Brosamen, die von dem Tisch des Reichen fielen; noch dazu kamen die Hunde und leckten seine Schwären.*

[22] Da starb der Arme und wurde von den Engeln in ABRAHAMS *Schoß getragen; und auch der Reiche starb und ward begraben. [23] Als dieser in seiner Pein die Augen aufhob, sah er von der Hölle aus* ABRAHAM *in der Ferne und in seinem Schoße* LAZARUS. *[24] Und er rief hinüber und sprach: »Vater* ABRAHAM, *erbarme dich meiner und laß den* LAZARUS *seine Fingerspitzen ins Wasser tauchen und mir die Zunge kühlen; denn dieser Brand tut mir weh.« [25]* ABRAHAM *aber antwortete: »Mein Sohn, bedenke, du hast dein Glück in deinem Leben vorwegempfangen und* LAZARUS *ebenso das Unglück; jetzt wird er hier getröstet, während du Schmerzen leidest. [26] Überdies erstreckt sich eine große Kluft zwischen uns und euch, so daß man, selbst wenn man es wollte, nicht von hier zu euch kommen kann noch von dort zu uns.« [27] Er sprach: »Dann bitte ich dich, lieber Vater, sende ihn wenigstens zu meiner Familie; [28] denn ich habe fünf Brüder; er soll sie warnen, daß nicht auch sie in*

διαμαρτύρηται αὐτοῖς, ἵνα μὴ καὶ αὐτοὶ ἔλθωσιν εἰς τὸν τόπον τοῦτον τῆς βασάνου. [29] λέγει Ἀβραάμ· ἔχουσι Μωϋσέα καὶ τοὺς προφήτας, ἀκουσάτωσαν αὐτῶν. [30] ὁ δὲ εἶπεν· οὐχί, πάτερ Ἀβραάμ, ἀλλʼ ἐάν τις ἀπὸ νεκρῶν πορευθῇ πρὸς αὐτούς, μετανοήσουσιν. [31] εἶπεν δὲ αὐτῷ· εἰ Μωϋσέως καὶ τῶν προφητῶν οὐκ ἀκούουσιν, οὐδὲ ἐάν τις ἐκ νεκρῶν ἀναστῇ πεισθήσονται.

diesen Ort der Qual eingehen.« [29]*Aber* Abraham *antwortete: »Sie haben* Mose *und die Propheten, die sollen sie hören.«* [30]*Er sprach: »Nein, Vater* Abraham, *sondern wenn ihnen einer von den Toten erschiene, dann würden sie Buße tun.«* [31]*Der aber erwiderte ihm: »Wenn sie* Mose *und die Propheten nicht hören, werden sie sich auch nicht überzeugen lassen, falls einer von den Toten auferstünde.«*

III. Die jüdische Rezension.

A. Pal. Chagiga II S. 77d.

Soweit nichts anderes bemerkt ist, stammen die Anmerkungen aus pal. Sanhedrin VI S. 23c.

Da kritische Editionen bisher fehlen, ist der Text der ersten grundlegenden Ausgabe des palästinischen Talmuds Venedig 1524 entnommen. Spätere sinnlose Entstellungen (wie z. B. die von בריזא in מחייא Sanhedrin, die heute als Vulgata gelten muß) sind nicht gebucht worden, ebensowenig durchsichtige Druckfehler, an denen hier wie in den meisten jüdischen Texten kein Mangel ist.

Übersetzungen bieten Moise Schwab: Le Talmud de Jérusalem traduit pour la première fois, Paris, 11 Bände, 1878ff., und August Wünsche: Der jerusalemische Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen, Zürich 1880, S. 180ff. (unzuverlässig).

om. = omittit, omittunt.

add. = addit, addunt.

Um das Verständnis der semitischen Texte zu erleichtern, sind die Interpunktionszeichen zum Teil vermehrt worden.

Um das Verständnis der Übersetzung zu erleichtern, sind zugesetzte Ausdrücke in runde Klammern () eingeschlossen worden.

תרין חסידין[1] הוון באשקלון אכלין כחדא ושתין כחדא ולעיי באוריתא כחדא : דמך[2] חד מנהון ולא אתגמל ליה[3] חסד : מית

In Askalon lebten einst zwei Fromme[1]; sie aßen gemeinsam, sie tranken gemeinsam, sie studierten gemeinsam die Thora. Da entschlief der eine von ihnen, aber niemand erwies ihm die letzte Ehre. Als

[1] בריה המעין [1] מוכס ובטילת
כל מדינתא [5] מיגמיל ליה [5]
חסד : שרי ההוא [6]—חסידא
מצטער אמר ווי דלית לשנאיהון
דישראל כלים—[6] :

אתחמי ליה בחילמא ואמר
ליה[7] : לא תבזי בני[8] מריך : דין
עבד [9]—חדא חובא—[9] ואזל בה
ודין עבד [10]—חדא טיבו—[10] ואזל
בה : ומה חובא עבד [11]—ההוא
חסידא—[11] : חס [12]—ליה לא—[12]
עבד חובא מן יומוי אלא [13]—פעם
אחת—[13] הקדים תפלין של ראש
לתפלין של יד : ומה טיבו[14] עבד
[15]—בריה דמעין—[15] מוכס : חס
ליה לא[16] עבד טיבו[17] מן יומוי
אלא [18]—חד זמן—[18] עבד אריסטון
לבולבטייא ולא אתון אכלוניה[19]
אמר [20]—ייכלוניה מיסכינייא—[20]
[21]—דלא יבטל[21] : ויאית
דאמרין [22]—בשוקא הוא עבר
ונפל מיניה חד עיגול וחמא חד
מיסכן ונסב ליה ולא אמר ליה
כלום—[22] בגין דלא מסמקי[23] אפוי :
[24]—בתר יומין חמא ההוא
חסידא לחסידא חבריה מטייל—[24]
גו גנין גו פרדסין גו מביעין
דמוי : וחמא [25]—לבריה דמעין
מוכס לשוני שותת על פי הנהר—[25]
בעי ממטי מיא ולא מטי : —

וחמא למרים ברת [26]—עלי
בצלים—[26] : רבי לעזר בר יוסה
אמר תלייא [27] בחיטי ביזייא [27] :
[28]—רבי יוסי בן חנינא אמר צירא
דתרעא דגיהנם קביע באידנה :
אמר לון למה דא כן : אמרו ליה

hingegen der B*AR* M*AʿÎN*[2] *starb, der Zöllner, da feierte die ganze Stadt, um ihm die letzte Ehre zu erweisen. Darüber ward der Fromme betrübt*[3] *und dachte: »Weh! So gibt es also keinen Lohn für Israel*[4]*.«*

Da hörte er im Traum, wie man zu ihm sprach: »Verachte nicht deinen Herrn, mein Sohn[5]*! Der eine hat eine Sünde*[6] *getan und ist darüber heimgegangen; der andere hat etwas Gutes*[7] *getan und ist darüber heimgegangen.« »Welche Schuld hat jener Fromme*[8] *auf sich geladen?« »Er hat wahrhaftig zeit seines Lebens nicht gesündigt; nur einmal hat er den Gebetsriemen des Kopfes vor dem der Hand angelegt.« »Und welches Gute hat der* B*AR* M*AʿÎN, der Zöllner, getan?« »Er hat wahrhaftig zeit seines Lebens nichts Gutes getan; nur einmal hat er den Ratsherren*[9] *ein Festessen*[10] *gegeben. Als diese der Einladung nicht folgten*[11]*, ließ er es den Armen austeilen*[12]*, damit es nicht unnütz umkomme*[13]*.« Andere sagen: Als er die Straße entlang ging, ließ er einst einen Laib Brot fallen*[14]*; ein Armer sah das und nahm ihn, er aber schwieg dazu, um ihn nicht zu beschämen.*

Kurze Zeit darauf sah jener Fromme seinen (verstorbenen) Freund[15] *im Garten des Paradieses mitten zwischen Wasserquellen lustwandeln. Zugleich sah er, wie der* B*AR* M*AʿÎN, der Zöllner, seine Zunge vergeblich nach dem Fluß ausstreckte*[16]*; er wollte ihn erreichen, konnte es aber nicht. —*

Zugleich sah er M*ARIA, die Tochter des* 'A*LÊ* B*ᵉSÂLÎM*[17]*, die nach Rabbi* L*AZARUS, dem Sohne* J*OSES, an den Brustwarzen aufgehängt war. Rabbi* J*OSE, der Sohn* C*HANNINAS, sagt: Die Angel der Höllentür war in ihrem Ohr befestigt. Er fragte sie*[18]*: »Warum wird sie so bestraft*[19]*?« Sie antworteten ihm: »Weil*

דהות ציימה ומפרסמה : ואית דאמרין דהות ציימה ·חד יום ומקזה ליה תריי : אמר לון עד אימת היא כן : אמרו ליה עד דייתי שמעון בן שטח ואנן מרימין ליה מן גו אודנה וקבעין ליה גו אודניה—[28] :

sie fastete und damit prahlte.« Andere sagen: »Weil sie nur einen Tag fastete, aber zwei abrechnete.« Dann fragte er weiter: »Wie lange dauert diese Pein[20]*?« Sie antworteten ihm: »Bis* Simon, *der Sohn* Schatachs, *kommt! Dann heben wir sie aus ihrem Ohr und befestigen sie in seinem Ohr*[21]*.«*

---

[1] תלמידין. [2] מית. [3] om. [4—4] בר מעיין. [5—5] מיגמלינו. [6—6] תלמידא בכי ואמר ווי דילמא לית לשונאי ישראל כלום. [7] om. [8] Lies vielleicht בריי Gressmann. [9—9] חד זכו. [10—10] חד חובא. [11—11] om. [12—12] דלא. [13] זימנא חדא (ursprünglicher, weil aramäisch). [14] זכו. [15—15] בר מעיין. [16] דלא. [17] זכו. [18—18] זימנא חדא. [19] om. [20—20] ייתון מיסכיניא וייכלוניה. [21—21] דלא ישלון überliefert, דלא יבטל Gressmann (nach freundlicher Mitteilung von Wensinck liest die Leidener Handschrift Scaliger 3a prima manu דלא יטל, secunda manu (דלא ישלון) = דלא ליקלקל Sanhedrin. [22—22] הוא סגר באורחא והוא תחות שיחיה חד עגול ינפל ינסביה חד מסכן ולא מר ליה מידי. [23] מסמקא. [24—24] וחמא ההוא תלמידא. [25—25] לבר מעיין מוכס קיים על גית נהרא (ursprünglicher, weil aramäisch). [26—26] verderbt. [27—27] Vgl. ܬܕܐ ܚܛܐ. Der Semit bezeichnet die Brustwarze als *Weizenkorn*, der Deutsche als *Himbeere*. [28—28] ואית דמרין תירעת גיהנם קביעה גו אודנה : אמר לון עד אימת כדן : אמרו ליה עד דייתי שמעון בן שטח נסבין לה מן גו אודנה ויהבין לה גו אודניה :

---

[1] *Fromme*] *Talmudschüler.* [2] *Bar Maʿin*] möglich wäre auch die Übersetzung *der Minäer.* [3] *ward betrübt* (oder genauer, *fing an, betrübt zu werden*, eine pleonastische Ausdrucksweise, die dem ἤρξατο der Evangelien entspricht)] *weinte.* [4] *für Israel*] Wie überall, so setzt der Talmud auch hier aus Angst vor der Zauberkraft des Wortes bei bedenklichen Aussagen, die eventuell seinem Volke schaden könnten, für *Israel* die *Feinde Israels* ein. [5] Möglich wäre auch die Übersetzung: *Verachte nicht die Söhne deines Herrn*; sie liegt sogar näher, da man bei der obigen Übersetzung das aramäische בריי statt des hebräischen בני erwartet. Indessen ist der fast durchweg aramäische Text auch im folgenden von einzelnen Hebraismen durchsetzt. Entscheidend ist die Logik; nach dem Zusammenhang handelt es sich nicht um einen Zweifel an den *Söhnen des Herrn*, d. h. an Israel, sondern an dem *Herrn* selbst. Vielleicht ist der Text absichtlich entstellt worden aus religiöser Scheu (vgl. die vor. Anm.); jedenfalls hat der »Midrasch der zehn Gebote« (vgl. C) noch das Richtige bewahrt oder verstanden. [6] *eine Sünde*] *etwas Gutes.* [7] *etwas Gutes*] *eine Sünde.* [8] *jener Fromme*] om. [9] Der Text braucht hier die Fremdwörter βουλευτής (Plural) und [10] ἄριστον. [11] Wörtlich: *aber sie kamen nicht* (*und*) *aßen* (*nicht*)] *aßen* om. [12] Wörtlich: *Er befahl: Die Armen sollen es essen*] (*sollen*) *kommen und* (*es essen*) add. [13] So Sanh.; der Text in Chag. ist verderbt: *damit sie nicht tragen.* [14] *fallen*] *den er unter den Achseln hatte* add. [15] *Kurze Zeit — Freund*] *Da sah er jenen Talmudjünger.* [16] *seine Zunge — ausstreckte*] *am Ufer des Flusses stand.* [17] Der Name ist verderbt. [18] Der Plural ist aus dem Zusammenhang nicht verständlich, obwohl kein Zweifel ist, daß die Engel oder Höllenfürsten gemeint sind. [19] Wörtlich: *warum dies?* [20] Wörtlich: *wie lange dies?* [21] *Rabbi Jose, der Sohn Channinas* — Schluß]. *Andere sagen: »Die Tür der Hölle war in ihrem Ohr befestigt.« Er fragte sie: »Wie lange?« Sie antworteten ihm: »Bis* Simon, *der Sohn* Schatachs, *kommt. Dann nehmen wir sie aus ihrem Ohr und legen sie in sein Ohr.«*

B. Raschi zu bab. Sanhedrin S. 44b.

Der sogenannte »Raschi« ist der gelehrte Kommentar des Rabbi Salomon ben Isaak aus Troyes (1040—1105), der fast allen Ausgaben des babylonischen Talmuds am Rande beigedruckt ist. Der kurze Hinweis im bab. Sanhedrin S. 44b auf *die Geschichte des Zolleinnehmers* (vgl. o. S. 8 Anm. 3) verlangte notwendig als Ergänzung die Mitteilung der Erzählung.

Da kritische Editionen fehlen, ist der Text der guten Ausgabe des babylonischen Talmuds Konstantinopel 1583 ff. entnommen.

Wertvolle Anmerkungen bietet Chaim M. Horowitz (vgl. den Titel des Buches o. S. 8 Anm. 1) V S. 70, die ich trotz aller Bemühungen nicht habe nachprüfen können.

Eine Übersetzung findet sich bei Bin Gorion: Born Judas II S. 142.

מעשה במוכס אחד[1]—[1] שמת ובו
ביום מת אדם גדול מישראל[2]
בעיר : ובאו כל בני העיר ונתעסקו
במיטתו וקרובי אותו מוכס הוציאו
גם את מיטת המוכס אחריו :
וקפצו עליהם אויבים והניחו
המיטות וברחו : והיה שם תלמיד
אחד שישב לו עם מיטת רבו :
לאחר זמן חזרו גדולי העיר לקבור
את החכם ונתחלפה להם מיטתו
בשל מוכס : והיה אותו תלמיד
צועק ולא הועיל : וקרובי המוכס
קברו את החכם : ונצטער אותו
תלמיד מאד מה חטא גרם
ליקבר זה בבזיון ומה זכה אותו
רשע ליקבר בכבוד גדול זה :

Einst geschah es, daß in einer Stadt ein Zöllner[1] *starb. Am selben Tage starb ein angesehener Israelit*[2]*, und alle Bürger der Stadt kamen und folgten*[3] *seiner Bahre. Hinter ihm*[4] *geleiteten auch die Verwandten jenes Zöllners dessen Bahre zur Stadt hinaus. Da wurden sie von Feinden überfallen, ließen die Bahren im Stich und flohen; nur ein Talmudjünger blieb bei der Bahre seines Meisters zurück. Nach einiger Zeit kehrten die Großen der Stadt zurück, um den Weisen zu begraben. Aber sie verwechselten seine Bahre mit der des Zöllners, und all sein Schreien half dem Talmudjünger nichts. So begruben die Verwandten des Zöllners den Weisen. Darüber bekümmerte sich der Talmudjünger sehr: »Welche Sünde mochte veranlaßt haben, daß dieser (Weise) so armselig bestattet wurde? Und welches Verdienst mochte sich jener Frevler erworben haben, daß er mit so großer Ehre beigesetzt wurde?«*

נראה לו רבו בחלום ואמר
לו : אל תצטער בוא ואראך
מקומו[3] בגן עדן בכבוד גדול
ובוא ואראך אותו האיש בגיהנם
וציר של פתח גיהנם סובב באזניו :

Da erschien ihm sein Meister im Traum und sprach zu ihm: »Quäle dich nicht! Komm, ich will dir meinen mit großer Ehre ausgestatteten Platz[5] *im Garten Eden zeigen. Komm, ich will dir auch jenen Frevler in der Geenna zeigen!' Die Angel der Höllen-*

אבל פעם אחת שמעתי בגנות תלמידי חכמים ולא מחיתי ולכך נענשתי: וזה פעם אחרת הכין סעודה לשר העיר ולא בא שר העיר וחילקה לעניים וזה היה שכרו: —

tür dreht sich in seinem Ohr. Aber einst hörte ich, wie jemand die Gelehrten schmähte, ohne Einspruch dagegen zu erheben; dafür wurde ich bestraft. Jener hingegen bereitete einst ein Gastmahl für den Bürgermeister, und als der Bürgermeister nicht kam, verteilte er es unter die Armen; dafür wurde er belohnt.« —

אמר אותו תלמיד עד מתי יהא אותו האיש נידון בדין קשה: אמר לו עד שימות שמעון בן שטח ויכנס תחתיו:

Der Jünger fragte ihn: »Wie lange wird jener Mensch mit so hartem Gericht bestraft?« Er antwortete ihm: »Bis Simon, der Sohn Schatachs, stirbt und seine Stelle einnimmt.«

[1—1] ישראל רשע אחד überliefert, streicht Gressmann, weil ישראל sachlich unwahrscheinlich ist und weil רשע אחד und מוכס אחד offenbar Varianten sind. Eine Lesart bei Chaim M. Horowitz מישראל שמת weist den richtigen Weg: der גדול אדם muß מישראל stammen; מישראל ist demnach umzustellen (vgl. 2). [2] Add. Gressmann (vgl. 1). [3] בכבודו überliefert, מקומו nach einer Variante bei Chaim M. Horowitz eingesetzt.

[1] Der überlieferte Text fügt hinzu: *ein Israelit, ein Gottloser*, aber *ein Gottloser* ist Variante zu *ein Zöllner*; außerdem wird *der Israelit* oder *aus Israel* eher zum Folgenden (vgl. Anm. 2) gehören. [2] Überliefert ist: *ein angesehener Mann*; aber es ist hinzuzufügen (vgl. Anm. 1) *aus Israel.* [3] Wörtlich: *waren beschäftigt mit.* [4] D. h. dem Reichen mit seinem Gefolge. [5] *Meinen Platz*] *meine Herrlichkeit* Vulgata.

C. Midrasch der zehn Gebote (9. Gebot; Jellinek I S. 89).

Adolph Jellinek: Bet ha-Midrasch, Erster Teil, Leipzig 1853, S. 89 (vgl. S. XVIII). Nach ihm stammt der Midrasch etwa aus dem 10. Jahrhundert n. Chr. Er hat in den verschiedenen Ausgaben verschiedene Gestalt; die älteren Texte enthalten die vorliegende Erzählung nicht, wie mir Bin Gorion versichert.

Eine Übersetzung findet man bei August Wünsche: Aus Israels Lehrhallen, Bd. IV, Leipzig 1909, S. 118 f. (unzuverlässig).

מעשה היה בשני בני אדם באשקלון שהיו אוכלין ושותין כאחד ולומדין תורה יחדיו: מת אחד מהן ומת בנו של בעיא מיכסא עמו באותו היום: כשהיו מוליכין אותם[1] לבית הקברות שמעו ריגשא וברחו: בחזירתם נתחלפו המטות ועשו כבוד גדול

Es waren einmal zwei Freunde in Askalon, sie aßen und tranken gemeinsam und lernten zusammen die Thora. Da starb von ihnen der eine. Gleichzeitig mit ihnen starb am selben Tage der Sohn des Zolleinnehmers[1]. Als sie sie[2] zum Friedhof geleitet hatten, hörten sie einen Lärm und flohen. Bei ihrer Rückkehr wurden die Bahren verwechselt, und man erwies der Bahre, die dem Sohne des

לאותה מטה של בנו דבעיא מיכסא : אמר להם אותו תלמיד הבירו לא היא מטתו : והוה מצטער מאד ואמר שמא חס ושלום אין זכות לשונאיהם של ישראל :

אתחזי ליה בחלמא בני לא תבזי מרך : זה עשה חובה אחת וזה עשה זכות אחת : ומה חובה עשה זה התלמיד : חס ושלום שלא עשה חובה מעולם אלא פעם אחת הקדים לו תפלין של ראש לתפלין של זרוע : ומה זכות[2] עשה בנו של בעיא [3]—מיכסא : חס ושלום שלא עשה זכות מעולם—[3] אלא פעם אחת היה מהלך בשוק ובידו חררה אחת [4—4]ונפלה אותה[5] חררה ובא עני אחד ונטלה ולא אמר לו כלום : באותה[6] זכות שלא גער בו זכה לכבוד : ויש אומרים סעודה עשה לבני העיר בערב שבת ולא אתו ונתנה לעניים :

והראה לו בית משכבו של חבירו בגן עדן לפני נהרי אפרסמון : והראה לו ההוא בר מוכס יורד על שפת הנהר לשאוב מים ולא יכול : —

והראה לו מרים בת מנילאי : רבי אליעזר בר יוסי אומר צירי פתחי גיהנם קבועות באזניה : אמר להם למה תעשו לה[7] כך : אמרו לו בשביל שמתענה ומפרסמת לשכינותיה : ויש אומרים בשביל דיהבא תרי ואמרה תלת : אמר להם עד מתי תעשו לה

Zolleinnehmers gehörte, große Ehre, obwohl jener überlebende Talmudjünger[3] *sagte, es sei nicht seine Bahre. Er bekümmerte sich sehr und dachte: »Vielleicht gibt es, was Gott verhüten möge, keinen Lohn für Israel.«*

Da hörte er im Traum eine Offenbarung: »Mein Sohn, verachte nicht deinen Herrn! Der eine hat eine schlechte, der andere eine gute Tat getan.« »Und welche schlechte Tat hat jener Talmudjünger begangen?« »Er hat wahrhaftig niemals etwas Schlechtes getan, nur einmal hat er den Gebetsriemen des Kopfes vor dem des Armes angelegt.« »Und welches Verdienst[4] *erwarb sich der Sohn des Zolleinnehmers?« »Er hat sich wahrhaftig niemals ein Verdienst erworben*[5]*, nur einmal ging er auf der Straße und trug einen Laib Brot in der Hand*[6]*, und als ihm zufällig der Laib entfiel, kam ein Armer und hob ihn auf, ohne daß jener ihm etwas sagte. Für dies Verdienst, daß er ihn nicht schalt, ward er der Ehre (beim Begräbnis) gewürdigt.« Andere sagen: Er veranstaltete ein Festmahl für die Bürger der Stadt an einem Freitag; da sie nicht kamen, gab er es den Armen.*

Dann zeigte man ihm die Ruhestätte seines Freundes im Garten Eden an den Balsamströmen. Zugleich zeigte man ihm auch jenen Sohn des Zöllners, der an das Ufer des Flusses herabsteigen wollte, um Wasser zu schöpfen, aber es nicht vermochte. —

Ferner zeigte man ihm MARIA, *die Tochter des* MANILA'I. *Rabbi* ELIEZER, *der Sohn* JOSES, *sagt: Die Angel der Höllentür war in ihrem Ohre befestigt. Er fragte sie*[7]*: »Warum quält ihr sie so?« Sie antworteten ihm: »Weil sie fastete und vor ihren Nachbarinnen damit prahlte.« Nach anderer Überlieferung: »Weil sie zwei gab und drei sagte.« Er fragte sie: »Wie lange foltert ihr sie mit dieser Pein?« Sie*

צער הזה: אמרו לו עד שיבא רבי שמעון בן שטח ונטלנה מאזניה של זאת ונשימה באזניו:

antworteten ihm: »Bis Rabbi Simon, der Sohn Schachs, kommt; dann heben wir sie aus ihrem Ohre und legen sie in sein Ohr.«

[1] אותו Jellinek, אותם Gressmann. [2] זכות בעולם Jellinek, Gressmann streicht בעולם. [3] Fehlt bei Jellinek, add. Gressmann nach dem Zusammenhang und nach pal. Chagiga (vgl. A). Statt מיכסא schreibt Jellinek überall מוכסא. [4—4] תחת אצילות ידיו Jellinek, streicht Gressmann, weil neben בידו unmöglich. [5] אותו Jellinek. [6] באותו Jellinek. [7] לך Jellinek, Chaim M. Horowitz verbessert לה.

[1] Der בנו של בעיא מיכסא wird am Schluß der (eigentlichen) Erzählung בר מיכס genannt; beides ist identisch, nur daß die Aramaismen und Hebraismen übers Kreuz miteinander verbunden sein sollten. Vgl. o. S. 8 Anm. 3. Wünsche übersetzt im Text richtig *der Sohn eines Zöllners*, redet aber S. 68 »von dem Zolleinnehmer Boja«. [2] *sie sie*] *sie ihn* Jellineks Text, aber es müssen beide Leichen gemeint sein, wie aus der Sache selbst und aus Raschis klarerer Erzählung hervorgeht. [3] Wörtlich *eben der Talmudjünger sein Freund.* [4] Der Text Jellineks liest noch *in der Welt*, von Gressmann gestrichen. [5] Der Text Jellineks lautet: *Und welches Verdienst in der Welt erwarb sich der Sohn des Einnehmers? Nur einmal* usw. Diese Kürze des Ausdrucks ist in der Erzählung einzigartig und darum überraschend. Wäre בעיא Eigenname, so wäre בנו של בעיא an sich nicht unmöglich; aber בעיא ist kein Eigenname, und als *nomen appellativum* fordert es die Ergänzung מיכסא. Man muß darum eine Lücke annehmen, die von Gressmann ausgefüllt ist. [6] Der Text Jellineks fügt hinzu: *unter der Achselhöhle*, von Gressmann gestrichen; der Zusatz stammt aus pal. Sanh. VI. [7] Gemeint ist nicht der Verstorbene (Wünsche), sondern der Träumende, der die Engel fragt.

D. Chibbur Jafe S. 3b.

Die Geschichtensammlung des Rabbi Nissim ben R. Jakob erfreute sich großer Verbreitung; aus ihr ist die vorliegende Erzählung in zahlreiche populäre Schriften der Gegenwart übergegangen, z. B., worauf mich Bin Gorion aufmerksam gemacht hat, in: ספר עשה פלא, 3. Ausgabe, Livorno 1902, S. 57. Wann das sogenannte Chibbur Jafe entstanden ist, muß ungewiß bleiben; sicher ist nur, daß es aus dem Arabischen ins Hebräische übersetzt wurde. Vgl. Harkawy in der Festschrift zum 80. Geburtstag von Moritz Steinschneider; hebräische Beilage S. 9ff.: חדשים גם ישנים מאת אברהם אליהו הרכבי.

Der Text ist der Ausgabe Amsterdam 1746 entnommen: חיבור יפה מהישועה להחכם רבינו נסים בן רבי יעקב S. 3.

Die Varianten in den Anmerkungen stammen aus Chaim M. Horowitz V S. 69f. und Jellinek: Bet ha-Midrasch V S. 131, die beide (fast ganz) übereinstimmen.

Eine Übersetzung bietet Bin Gorion: Born Judas II S. 140.

אמרו שהיו שני [1]—תלמידי חכמים חסידים חברים—[1] כל ימיהם בתפלה ותלמוד[2] תורה ובאכילה ושתיה : ולא[3] היו נפרדים זה מזה עד שנפטר אחד מהם[4] : ולא נכנסו בני אדם לספוד עליו ולקברו [5]—ולא לכבדו—[5] כראוי לו : והיה[6] סבת הדבר שמת באותו היום [7] בן שר [7] העיר : וסגרו החנויות ובטלו השוקים ונתעסקו כלם בקבר[8] אותו רשע מפחד[9] אביו : ונשארה מטת החסיד יחידה[10] ולא נכנס לשם איש : וכשראה כן[11] חבירו כבד עליו הדבר וחרה לו עד מות ונשחת שכלו ודעתו ונבהל ובעתתו רוח רעה : ואמר[12] אין שכר לאדם על מעשיו :

וישאר[13] נבוך [14]—ונלבט בתורה—[14] עד שאמרו לו בחלם : אל תכעס[15] בדין יוצרך ואל תתמה על מדותיו כי בצדק ובישור הם : ודע שהתלמיד חברך עשה חטא קטן ושלם לו חטאתו[16] יוצרו במותו בעולם הזה כדי [17]—שיהיה זך—[17] ונקי בעולם הבא [18] מכל חטא ועון ואשמה [18] : ובן שר העיר[19] עשה מצוה אחת[20] ושלם לו תגמולו[21] בעולם הזה כל הכבוד [22]—אשר ראה אביו כדי—[22] להאבידו [23]—מן העולם הבא—[23] שילך ערום ועריה מכל[24] המצות [25] ויהיה חייב גמור [25] לירש[26] גיהנם עד סוף כל הדורות : ויען החסיד ויאמר :

Zwei fromme Gelehrte waren allezeit in Gebet und Thorastudium, beim Essen und Trinken, vereint, ohne sich voneinander zu trennen. Da starb der eine von ihnen, aber die Leute kamen nicht zusammen, ihn zu beweinen und zu bestatten, und ehrten ihn nicht nach Gebühr. Dies erklärte sich daraus, daß am selben Tage der Sohn des Bürgermeisters starb. Die Läden wurden geschlossen und die Märkte ruhten; denn alle waren mit dem Leichenbegängnis jenes Bösewichts beschäftigt aus Furcht vor seinem Vater. So blieb die Bahre des Frommen einsam und verlassen, weil keiner dorthin ging. Als der Freund das sah, lastete es schwer auf ihm; er ward todtraurig, sein Sinn und Verstand verdüsterten sich voller Angst, und ein böser Geist schreckte ihn, so daß er sprach: »Die Menschen ernten keinen Lohn für frommes Tun.« So blieb er verwirrt und beunruhigt in seinem Glauben[1].

Da hatte er einst einen Traum[2]*: »Zürne nicht über das Gericht deines Schöpfers und wundere dich nicht über seine Maßstäbe; denn sie sind Recht und Billigkeit. Wisse, weil jener Gelehrte, dein Freund, sich einer kleinen Sünde schuldig gemacht hatte, vergalt ihm sein Schöpfer diese Übertretung beim Begräbnis noch in dieser Welt, damit er rein und lauter in jener Welt sei, frei von Sünde, Schuld und Fehle. Der Sohn des Bürgermeisters hingegen hat eine gute Tat vollbracht, die er ihm ebenfalls noch im Diesseits vergalt — das sind die Ehren, die sein Vater sah*[3]*, — um ihn des Verdienstes im Jenseits verlustig zu machen, in das er frei und ledig aller guten Werke eingehen sollte. Er sollte ganz schuldig werden, um die Geenna zu erben bis in die fernste Ewigkeit.« Da hob der Fromme an und sprach: »Herr, welches war die Sünde, die*

אדני מה היה [27] החטא שחטא חברי והמצוה [28] שעשה בן [29]— שר העיר —[29] : ויאמר [30] לו אמנם חברך לא [31] חטא חטא גדול [32] מעולם חס ושלום —[32] אלא קטן : [33]— ומה הוא —[33] : שהקדים [34] הנחת תפלין שהניח של ראש ואחרי כן של יד ולא היה ראוי לעשות כך וזו היא חטאתי : אבל בן שר העיר לא עשה כל ימי חייו חוץ ממצוה אחרת ולא חשב —[34] לעשותה אלא נזדמנה לו ולא רצה הקב"ה לקפח שכרו : [35]— ומה היא —[35] : ויהי היום ויעש בן [36] שר העיר —[36] סעודה גדולה [37]— לשרי המלך הפרתמים ולא נתכן לשרים לסעוד אצלו : ויאמר מאחר שלא סעדי השרים סעודתי —[37] יביאו [38] לי עניי העיר [39] ויאכלוה [40] ולא אפסיד אותה ויקראו [41]— לו העניים —[41] ויאכלו הסעודה [42]— ועל כן שלם לו גמולו בעולם הזה כל הכבוד אשר ראית —[42] :

mein Freund beging, und welches das Verdienst, das sich der Sohn des Bürgermeisters erwarb?« Er antwortete ihm: »Dein Freund hat wahrhaftig niemals eine große Sünde getan, das sei ferne von ihm, sondern nur ein kleines Vergehen: Beim Anlegen der Gebetsriemen wickelte er zuerst den um den Kopf und dann den um den Arm; so hätte er nicht tun dürfen, das war seine Sünde. Hingegen der Sohn des Bürgermeisters hat niemals zeit seines Lebens eine gute Tat begangen mit einer einzigen Ausnahme, und die war nicht beabsichtigt, sondern zufällig, aber Gott wollte ihm den Lohn dafür nicht beeinträchtigen: Eines Tages veranstaltete der Sohn des Bürgermeisters ein großes Festmahl für die vornehmen Obersten des Königs, aber es paßte ihnen nicht, bei ihm zu speisen. Da sprach er: »Weil die Obersten nicht zur Mahlzeit erschienen sind, so bringt mir die Armen der Stadt[4]*; so mögen sie essen, damit nichts umkomme!« Also rief man die Armen zum Mahle. Zur Vergeltung dafür wurden ihm noch in dieser Welt alle die Ehren zuteil, die du gesehen hast.«*

ויהי אחרי כן ויישן החסיד וירא בחלום את החסיד חברו הנפטר הולך [43]— בפרדסים ובגנות —[43] עלי נהר בין עצי הגן [44]— בין נרדים —[44] : וראה [45] לצד אחר בן השר בהפך זה ותארו משונה והוא הולך כמו צמא מבקש [46] מים ואינו מוצא : וייקץ החסיד וישמח לבו ויגל כבודו [47] וסרה מעליו רוח הרעה ונס ממנו [48] יגון ואנחה :

Danach schlief der Fromme wieder ein und sah im Traum seinen verstorbenen frommen Freund im Paradiesgarten lustwandeln, an einem Fluß zwischen den Bäumen des Gartens und den Nardenstauden[5]*. Auf der anderen Seite aber sah er den Sohn des Bürgermeisters im geraden Gegensatz dazu. Seine Gestalt war entstellt, er wankte wie ein Verschmachtender und suchte das Wasser, ohne es finden zu können. Da erwachte der Fromme und ward frohen Mutes. Als er sich so freute, verließ ihn der böse Geist, und Kummer und Seufzen wichen von ihm.*

[1—1] תלמידים חכמים וחסידים Ausgabe Amsterdam, besser wie oben mit Jellinek und Horowitz. [2] ובתלמוד Horowitz, ותלמוד Jellinek (aber dafür nachher ובשתיה Jellinek). [3] לא.

[4] לבית עולמו add. [5—5] om. [6] .והיותה [7—7] .בנו של שר [8] .בקבורת [9] .מפני פחד [10] .יהודית [11] .כך [12] .ויאמר [13] .ונשאר [14—14] (ונלבב בתורה überliefert, von Gressmann verbessert) .ודואג [15] .תרשע [16] .תגמולך [17—17] .שיהא זכאי [18—18] .בלך חטא ואשם [19] שראית add. [20] קטנה בחייך add. [21] ושכרך add. [22—22] שראית (besser). [23—23] om. (schlecht). [24] .מן [25—25] om. [26] .ויורש [27] .הוא [28] .ומה היא המצוה [29—29] .השר [30] .ואמר [31] .חס ישלום שלא [32—32] om. [33—33] om. [34—34] והניח תפלין של ראש בראשונה אחר כך הניח על זרועו זה היה חטאו ובן השר לא עשה כל ימיו מצוה חוץ מאחת ולא נתכוין. [35—35] om. [36—36] .השר [37—37] והפרתמים (verderbt aus לפני שרי המלך Gressmann) לפני המלך ולא יכלו השרים לבא לסעודה אצלו ויאמר אחר שלא סעדו השרים אצלו. [38] .יבואו [39] העיירות, ursprünglicher, weil mechanische Übersetzung des arabischen بلاد *Städte* oder (so hier) *Land*, Littmann (mündlich). [40] .ויאכלו סעודתו [41—41] .לעניים ויבואו [42—42] .על כן נעשה לו כל הכבוד שראית [43—43] .בגנות ופרדסים [44—44] .יבין ורדים ונרדים [45] .וירא [46] .יבקש [47] Man erwartet כבדו, doch findet sich dieselbe Ausdrucksweise schon im Alten Testament. [48] om.

---

[1] Wörtlich: *in seiner Thora.* [2] Wörtlich: *bis daß sie im Traum zu ihm sagten.* Subjekt sind die Engel; im folgenden dagegen wird stets der Singular gebraucht, und einmal findet sich die Anrede *Herr.* [3] *die sein Vater sah*] bessere Variante: *die du gesehen hast.* [4] Variante: *des Landes* (vgl. die Bemerkung zum Text). [5] *und unter Rosensträuchern* add. Variante.

E. Darke Teschuba (»Responsen« des R. Meïr aus Rothenburg, Prag 1608, S. 114c).

Die *Anleitungen zur Buße* stammen nicht von R. Meïr aus Rothenburg (1215—1275), sondern sind nur im Anhang seines Buches: שאלות ותשובות (*Fragen und Antworten*), Prag 1608, S. 114c, abgedruckt, um einen leeren Platz auszufüllen. Der Traktat will nach seiner eigenen Angabe (vgl. die Einleitung) von Juda dem Frommen (יהודה חסיד † 1217) stammen, findet sich aber in dessen Werken nicht, wie mir Bin Gorion versichert. Einen Abdruck dieses Textes bietet auch Chaim M. Horowitz a. a. O. V S. 71 f.; doch fehlt hier eine Zeile, schwerlich aus Zufall, werden hier doch die Christen mit den schweren Sündern in der Hölle auf eine und dieselbe Stufe gestellt.

Den Hauptteil des Textes hat Bin Gorion: Born Judas II S. 145 übersetzt.

[1]השכר שהבטיח הקב"ה לעושי רצונו משלם להם לעולם הבא שנאמר[2] מה רב טובך אשר צפנת ליראיך : ואמרו רבותינו מי שרובו זכיות ומיעוטו עבירות נפרעין ממנו מעט עבירות קלות

Der Lohn, den Gott zugesichert hat denen, die seinen Willen tun, wird im künftigen Äon ausgezahlt, wie geschrieben steht: »Wie groß ist deine Güte, die du aufbewahrt hast denen, die dich fürchten[1]!« Unsere Meister sagen: Von dem, dessen Verdienste zahlreich und dessen Sünden gering sind, werden die we-

שיש בידו בעולם הזה כדי ליפרע ממנו מושלם לעתיד לבא : מי שרובו זכיות יורש גן עדן : מי שרובו עבירות יורש גיהנם : הצדיקים שעשו עבירות קלות אין נפרעין מהן לעולם הבא אלא בעולם הזה :

כי הא מעשה שמרת בעיר אחת צדיק ורשע ביום אחד : ובשעה אחת הלכו כל הקהל לעשית לרשע כל צרכו ולעסוק בקבירתי ולצדיק לא בא איש : היה לו חתנו ובכה בכי גדול על אשר לא בא איש לחמיו[3] :

ונפל עליו שינה וישן : בא אליהו ז"ל ואמר לו למה אתה בוכה : אמר לו על שבאו כל הקהל על אותו רשע וכיבדוהו ועל חמי שהיה צדיק גמור יעסק בתורה יומם ולילה לא השגיח עליו איש : אמר לו אליהו לך עמי והלך עמו :

והביאו לפני גיהנם והראה לו נשמה אחת שצועקת מים מים והמים אצלה ואינה רשאה ליהנות ממנה : אמר לו אליהו ז"ל זהו נשמתו של אותו רשע שעושין לו כל הכבוד האלה[4] בעולם הזה : והראה לו אשה שציר דלת של גיהנם פתחה וסגרה באזנה : והראה לו בני אדם שתלויין בעגביתיהן : והראה לו נשים שתלויין בדדיהם : והראה לו אנשים[5] שפיהם גחלי רתמים : אמר לו אליהו ראית בטוב כל

nigen leichten Sünden, die er begangen hat, noch in diesem Äon eingefordert, damit er ihm im kommenden Äon ausschließlich (die Verdienste) vergelten kann. Der, dessen Verdienste zahlreich sind, erbt den Garten Eden. Der, dessen Sünden zahlreich sind, erbt die Geenna. Den Frommen, die leichte Sünden getan haben, werden diese nicht im Jenseits, sondern schon im Diesseits vergolten. Das beweist folgende Geschichte:

In einer Stadt starben einst ein Frommer und ein Gottloser an demselben Tage. Alsbald machte sich die ganze Gemeinde auf, den Gottlosen mit allen Ehren zu begraben[2], während niemand zu dem Frommen ging. Dieser aber hatte einen Schwiegersohn, der weinte heftig, weil niemand zu seinem Schwiegervater kam.

Da fiel ein Schlaf auf ihn, daß er einschlief, und Elia *erschien ihm und sprach: »Warum weinst du?« Er antwortete ihm: »Weil die ganze Gemeinde zu dem Gottlosen ging und ihn ehrte, während sich niemand um meinen Schwiegervater kümmerte, der in jeder Beziehung fromm war und sich Tag und Nacht mit der Thora befaßte.« Sprach* Elia *zu ihm: »Komm mit mir!« Und er ging mit ihm.*

Der führte ihn zum Eingang der Hölle und zeigte ihm eine Seele, die schrie: »Wasser, Wasser!« Und obwohl sie das Wasser vor[3] sich hatte, war es ihr nicht möglich, davon zu genießen. Da sprach Elia *zu ihm: »Dies ist die Seele jenes Gottlosen, dem man im Diesseits alle jene Ehren erwies!« Dann zeigte er ihm ein Weib, in dessen Ohr sich die Angel der Höllentür öffnete und schloß. Ferner zeigte er ihm Menschen, die aufgehängt waren an ihren Schamteilen. Ferner zeigte er ihm Weiber, die aufgehängt waren an ihren Brüsten. Endlich zeigte er ihm Männer[4], in deren Munde glühende Ginsterkohlen waren. Dann sprach* Elia *zu ihm: »Hast du dies alles wohl gesehen?«*

אלה אמר לו הן : אמר לו שאל ממני ואגידה לך ושאל : אמר לו אליהו אותה אשה שציר דלת של גיהנם פתחה וסגרה באזנה הייתה מתענה כל ימיה ואומרת כאב לבי בתענית ובשמעה שמספרין לשון הרע ואונאת דברים הטה אזנה כדי לשמוע ולומר לבעליה כדי לשנוא הבריות בעיני בעלה אותו אוזן סובל דין גיהנם : ובני אדם שתלויין בערוה הם היו מופקרים ובועלי זונות בעולם הזה : ובני אדם[6] שתלויין בדדיהם הם היו מינקות בניהם בגלוי וראו אנשים דדיהם : ובני אדם שפיהם גחלי רתמים הם בני אדם שמספרים בבית הכנסת בשעת תפלה ופוסקים מדברי תורה ועוסקים בדברי שיחה : להודיע כי הקב"ה שופט צדיק האיברים שעושין עבירה דנין בגיהנם יותר משאר האברים : ואחרי כן הוליכו לגן עדן : וראה שמלאכי השרת מתקנין כסא[7] ואמרו נגמול חסד לפלני הצדיק שיבא :

אמר לאליהו[8] מה זכה הרשע שעשו[9] לו כל הכבוד הזה : ומפני מה נענש חמי שהיה צדיק גמור שלא גמר לו הסד : אמר לו אליהו אותו רשע מעולם לא עשה אלא מצוה אחת והיה מוכס ולוקח המכס מן העמים : פעם אחרת לקח צנון למכס : גל[10] ונפל צנון אחת והלך אחריו עני אחד ילקח

Er antwortete: »Ja.« Da befahl er ihm: »Frage mich, so will ich dir alles erklären!« Und er fragte. Darauf erwiderte Elia: *»Jenes Weib, in dessen Ohr sich die Angel der Höllentür öffnet und schließt, fastete alle Tage und prahlte: »Wie leide ich unter dem Fasten!« Und wenn sie hörte, was böse Zunge und üble Nachrede erzählten, neigte sie ihr Ohr, um zu lauschen und es ihrem Gemahl zu wiederholen, damit die Leute in den Augen ihres Gemahls verhaßt wurden. Eben deswegen muß das Ohr die Höllenstrafe leiden. Die Menschen, die an ihren Schamteilen aufgehängt sind, waren zügellos und trieben Unzucht im Diesseits. Die Menschen[5], die an ihren Brüsten aufgehängt sind, säugten ihre Kinder öffentlich, so daß die Männer ihre Brust sahen. Die Menschen, in deren Munde glühende Ginsterkohlen sich befinden, das sind die Menschen, die in der Synagoge zur Stunde des Gebetes plaudern, die aufhören, sich mit den Worten der Thora zu beschäftigen und sich statt dessen mit eitlem Geschwätz abgeben. Um zu zeigen, daß Gott ein gerechter Richter ist, werden die Glieder, die Sünde begangen haben, in der Hölle mehr bestraft als die übrigen Glieder.« Darauf führte* Elia *ihn nach dem Garten Eden. Dort sah er, wie die diensttuenden Engel einen Sitz bereiteten, und hörte, wie sie sprachen: »Wir wollen dem Gerechten N. N., der da kommt[6], eine Gnade erweisen.«*

Dann fragte er Elia[7]: *»Welches gute Werk hat der Gottlose getan, daß ihm alle jene Ehre (im Diesseits) zuteil wurde? Und weswegen wurde mein Schwiegervater, der doch in jeder Beziehung fromm war, mit Entziehung aller Ehre bestraft?«* Elia *antwortete: »Dieser Gottlose hat einmal ein gutes Werk getan. Er war Zöllner und trieb den Zoll ein von den Leuten. Einst empfing er Rettiche[8] als Zollabgabe. Da entfiel ihm ein Rettich und rollte davon.*

הצנון והיה רואה ועשה כלא היה ראה וידע ושתק : ואותו עני היה מתפרנס מן הצנון וחיה את נפשו : לכך זיכה לאותו הכבוד כדי להורידו בגיהנם ונטל שכרו בעולם הזה : אבל חמיך היה צדיק גמור : מעולם לא עשה אלא עון אחת : פעם אחת בא[11] אצלו תלמיד חכם ואשתו מליזה עליו והוא שמע ושתק : לכך נענש והקב"ה פרע ממנו מעט עון שעשה בעולם הזה כדי שיהא שלם לעולם הבא :

Ein Armer stürzte herzu und nahm den Rettich. Obwohl jener es sah, tat er, als sehe er nichts; er merkte es wohl, aber er schwieg. Der Arme versorgte sich und stillte seinen Hunger mit dem Rettich. Darum wurde ihm solche Ehre zuteil. Um ihn in die Hölle hinabführen zu können, empfing er seinen Lohn schon im Diesseits. Dein Schwiegervater hingegen war in jeder Beziehung fromm und hat nur einmal eine Sünde begangen. Einst kam[9] *ein Gelehrter zu ihm, und sein Weib schmähte den; er hörte es wohl, aber er schwieg. Darum wurde er bestraft; Gott vergalt ihm die kleine Sünde, die er begangen hatte, schon im Diesseits, damit er ohne Fehl eingehe ins Jenseits.«*

ואליהו הלך לדרכו והבחור קץ משנתו וראה כל הקהל בביתו שגמלו חסד לחמיו והלכו עמו לקוברו בכבוד גדול :

Dann ging Elia *seines Weges. Der Jüngling aber erwachte aus seinem Schlafe und sah die ganze Gemeinde in seinem Hause versammelt, seinem Schwiegervater die letzte Ehre zu erweisen. Sie geleiteten ihn mit großem Gepränge zu Grabe.* —

ולמדנו אין בין גיהנם לגן עדן אלא קיר קטנה ודקה כמין עובי דינר והמאזנים ששוקלין החובות והזכיות פלס אחד נטוי על גיהנם ופלס אחד נטוי על גן עדן : אם הזכיות מכריעות יורש גן עדן : אם החובות מכריעות יורש גיהנם : מי שמת ורובו עבירות או כגון שבא על אשת אש והמינים והמשומדים שמתו בשמד והמלשינים והאפיקרוסיס והכופרים בתחיית המתים ובתורה ובמצות אינם נוטלים שכר על המצות שעשו כולם אלא פוחתים להם מן הייסורין של גיהנם כפי שיעור שכר מצוה קלה שעשו בעולם הזה : ומי שמת ברשעו

Wir entnehmen daraus, daß es zwischen der Geenna und dem Garten Eden nur eine kleine, dünne Mauer von der Dicke eines Denars gibt. Von der Wage, auf der man die guten und bösen Werke wägt, neigt sich die eine Schale zur Geenna, die andere zum Garten Eden. Wenn die guten Werke überwiegen, erbt er den Garten Eden; wenn die Sünden überwiegen, erbt er die Geenna. Wenn jemand stirbt und seine Sünden zahlreich sind oder (wenn er nur eine Sünde getan, aber sich so schwer verfehlt hat) wie der Ehebrecher oder wie die Christen und die (vom Judentum) Abtrünnigen, die in der Abtrünnigkeit sterben, (oder wie) die Verleumder, die Freigeister[10] *und die Leugner der Auferstehung, der Thora und der guten Werke, — diese alle empfangen nicht einmal Lohn für die Verdienste, die sie sich erworben haben, sondern sie verringern sich nur die Züchtigungen der*

אין מתפללין עליו : והחוטא על
כוונת שיום הכפירים מכפר עליו
אין יום כפירים מכפר עליו :

Geenna nach dem Maß des Lohnes für das kleine Verdienst, das sie sich im Diesseits erworben haben. Wer in seiner Gottlosigkeit (ohne Buße) stirbt, für den wird nicht gebetet. Wer sündigt mit der Absicht, daß der Versöhnungstag ihm die Sünden sühnt, dem sühnt sie der Versöhnungstag nicht.

[1] לעישה überliefert. [2] Psalm 31, 20. [3] חמיו überliefert, לחמיו Gressmann, לקבור לחמיו Chaim M. Moritz V S. 71. [4] Man erwartet כל הכבודין האלה oder wie unten כל הכבוד הזה. [5] נשים überliefert, אנשים Gressmann. [6] Man erwartet הנשים. Dies wurde vielleicht zu אנשים und dies dann zu בני אדם. [7] כסאו überliefert, כסא Gressmann. [8] לו אליהו überliefert, לאליהו Gressmann. [9] שעשה überliefert, שעשו Gressmann. [10] גל = גיל oder גלל. [11] באו überlieferte Schreibung.

---

[1] Psalm 31, 20. [2] Wörtlich: *dem Gottlosen alles zu tun, was (für seine Beerdigung) notwendig war und sich mit seinem Begräbnis zu beschäftigen.* [3] Wörtlich: *neben.* [4] *Männer*] überliefert ist: *Weiber*; aber vgl. die Fortsetzung. [5] Man erwartet: *Die Weiber.* [6] Gemeint ist natürlich der Schwiegervater des Jünglings. [7] Überliefert ist: *Dann sprach Elia zu ihm.* [8] Rettiche mit runden Früchten; rund sind auch die Brote. [9] Überliefert ist: *kamen*; aber wohl nur schlechte Schreibung. [10] Hier gebraucht der Text ein Fremdwort; gemeint ist schwerlich ὙΠΟΚΡΊϹΕΙϹ, wahrscheinlich ἘΠΙΚΟΥΡΑΐΟΙ = אפיקורסין Bab. Sanh. 38b; 99b; 100a; Tosefta Sanhedrin 13, 4. 5.

F. Barajta Nidda (Chaim M. Horowitz V S. 15).

Die ברייתא דמסכת נדה, die Chaim M. Horowitz entdeckt und herausgegeben hat (vgl. o. S. 8, Anm. 1) V S. 15, führt den gleichen Namen wie der Talmudtraktat Nidda (*Menstruation, Unreinheit*), ist aber nicht mit ihm identisch. Sie schließt sich vielmehr den sogenannten »kleinen Traktaten« am Schluß des Talmuds an und ist noch nicht genauer erforscht; der Herausgeber schreibt sie einer jüdischen »Sekte« zu, die besonderen Wert auf Waschungen legte.

Übersetzt ist der Text von Bin Gorion: Born Judas II S. 143.

מעשה היה בשני תלמידים
שהיו אוכלים כאחד ישותים
כאחד ושניהם יגעים בתורה
כאחד : יום אחד נפטר אחד מהם
והלכו לקברו ולא הלכו אחר
מטתו אלא עשרה בני אדם :

Es waren einmal zwei Talmudjünger, die aßen gemeinsam und tranken gemeinsam, und beide mühten sich gemeinsam um die Thora. Eines Tags verschied der eine von ihnen und ward bestattet, aber seiner Bahre folgten nur zehn Menschen. Bald danach starb der Sohn des Theodoros, der Zöllner[1]; dem gaben

לאחר כן מת בן תודרוס המוכס
והלכו עמו מנער ועד זקן מעולל
ועד יונק : כיון שהגיע[1] לקבורה
התחיל התלמיד בוכה ואומר
רבש"ע זהו שכרה של תורה :

עד שהוא עומד ובוכה פתח
הקב"ה את עיניו וראה את
חברו מהלך בתוך הפרדסין בתוך
המעינות של מים בתוך גן עדן :
וראה בנו של תודרוס המוכס
עקול ברגליו ולשונו לחוך על
פני המים : שאל לממונים מה
טיבו של זה ומה טיבו של זה :
זה שהלכו אחר מטתו מנער ועד
זקן הוא בשינוק הזה : זה שלא
הלכו אחר מטתו אלא עשרה
בני אדם הוא בריוח : אמרו לו
חברך זה לא עשה עברה מימיו
אלא אחת שהיה יודע שקשה
כחה של נדה לפני המקום ועברה
לפניו נדה והיה מהלך אחריה
ומש בגדיו בבגדיה ולא ידע ובקש
הקב"ה לגבית אותה העבירה
ממנו בחייו לפיכך לא הלכו
אחרי מטתו אלא עשרה בני
אדם : ועוד שאל ואמר להן מה
טיבו של זה שהלכו בני המדינה
אחריו ונחלק לו כבוד מה טיבו
בשינוק זה : אמרו לו זה לא
נזהר[2] בנדה כל ימיו והיה מטמא
את עצמו בה בזדון אלא פעם
אחת עברה לפניו נדה ורקקה
ידרס את רוקה והלך לטבול[3]
את עצמו במים לפיכך נחלק לו
כבוד והלכו אחר מטתו האנשים
והנשים :

jung und alt, Kind und Kegel das letzte Geleit. Als er[2] *beerdigt war, hob der (überlebende) Talmudjünger an zu weinen und sprach: »Herr der Welt, das also ist der Lohn der Thora!«*

Während er noch stand und weinte, öffnete ihm Gott die Augen. Da sah er seinen Freund im Paradiese wandeln zwischen den Wasserquellen inmitten des Gartens Eden. Den Sohn des Theodoros, *den Zöllner, dagegen sah er mit krummen Beinen und ausgestreckter Zunge neben dem Wasser liegen. Da fragte er die Aufseher*[3]*: »Wie verhält es sich*[4] *mit diesem und wie mit jenem? Wie kommt es, daß der, dessen Bahre jung und alt folgten, sich jetzt in dieser Pein befindet, während es dem, dessen Bahre nur zehn Menschen das Geleit gaben, jetzt so gut ergeht*[5]*?« Sie antworteten ihm: »Dieser dein Freund hat zeit seines Lebens nur eine einzige Sünde begangen, obwohl er wußte, daß Vergehen gegen die Verbote der Unreinheit bei Gott als besonders schwer*[6] *gelten. Einst folgte er einer unreinen*[7] *Frau und streifte mit seinen Kleidern die ihrigen, ohne es zu merken. Weil Gott (die Strafe für) diese Sünde noch zu seinen Lebzeiten von ihm einfordern wollte, deshalb folgten seiner Bahre nur zehn Menschen.« Er fragte noch einmal und sprach zu ihnen: »Wie kommt es, daß der, dem die Leute der Stadt das Geleit gaben und dem so viel Ehre erwiesen ward, wie kommt es, daß er sich in dieser Pein befindet?« Sie antworteten ihm: »Dieser hat sich zeit seines Lebens niemals vor Unreinheit gehütet*[8]*, sondern sich stets vorsätzlich befleckt. Einmal aber, als eine unreine Frau vor ihm ging und ausspie, zertrat er ihren Speichel und wusch sich sodann*[9]*. Darum wurde ihm die Ehre zuteil, daß die Männer und Frauen seiner Bahre folgten.«*

באותה שעה אמר התלמיד כמה קשה היא הנדה לפני הקב"ה שכל מי שהיא משמרה סופו לירש גן עדן ודיו שכל מי שהיא משמר את עצמו ממנה סופו להנצל מדינה של גיהנם ולא עוד אלא שהוא מרחיק עצמו מן העריה ומקרב עצמו לטהרה :

Allsobald sprach der Talmudschüler: »Wie wichtig sind die Gebote der Unreinheit bei Gott! Wer sie (positiv) hält, erbt am Ende[10] *den Garten Eden. Aber es genügt schon, sich (negativ) vor Unreinheit zu bewahren, um am Ende*[10] *dem Gericht der Geenna zu entgehen; und nicht nur dies: (wer so handelt,) hält sich selbst fern von Befleckung und nähert sich schon der Reinheit.«*

[1] שהגיעו überliefert, שהגיע Gressmann. [2] מהר überliefert, verbessert von Chaim M. Horowitz. [3] לטביל fehlt in der Überlieferung, fügt hinzu Chaim M. Horowitz.

[1] Grammatisch möglich, aber sachlich unwahrscheinlich ist die Übersetzung: *der Sohn des Zöllners Theodoros* (so Bin Gorion). [2] Überliefert ist: *Als sie beerdigt waren*; aber es wird in dieser Erzählung keine gleichzeitige Beerdigung vorausgesetzt. Zum Ausdruck vgl. Esther 9, 1. [3] Zu מְמוּנִּים vgl. I. Chron. 9, 29. [4] מַה טִּיבוֹ. [5] Wörtlich: *sich in der Weite befindet.* רֶוַח wie מֶרְחָב Ps. 18, 20; 31, 9 *Weite* (Glück, Wohlergehen) im Gegensatz zu שְׁנִיקָא aram. *Enge* (Qual, Pein), in den Psalmen צַר. [6] קָשָׁה כֹּחָהּ *schwer an Kraft, schwerwiegend.* [7] Die *Unreinheit* bezieht sich in dieser Erzählung stets auf die *Menstruation* (נִדָּה). [8] Überliefert ist der unmögliche Text: *Er war zeit seines Lebens nicht rein in Menstruation.* [9] Wörtlich: *und ging, sich in Wasser ⟨zu waschen⟩.* Die beiden letzten Worte fehlen im überlieferten Text. [10] Wörtlich: *dessen Ende ist, daß.*

G. Hā-Roḳēach § 318 (Ende).

Der Gewürzkrämer ist ein Moral- und Ritualgesetz des R. Eleazar ben Jehuda ben Kalonymos aus Worms (1176—1238). Die Erzählung, die sich mit der vorigen Variante eng berührt, ist offenbar ein Auszug und enthält nur die eine Hälfte.

Die benutzte Ausgabe ist Fano 1505 erschienen: אלעזר בן יהודה הרוקח (§ 318 הלכות נידה).

Eine Übersetzung findet sich bei Bin Gorion: Born Judas II S. 145.

מעשה בתלמיד אחד שמת ולא הלכו אחר מיטתו עשרה בני אדם : התחיל חבירו לבכות אמר זו תורה וזו שכרה : פתח הקב"ה עיניו בחלום ואמר לו : חבירך לא עבר עבירה מימיו כי אם פעם אחת : עברה אשת[1] נדה לפניו ונגע בבגדיה לכן הגבו עבירה ממנו : בו בלילה

Einst starb ein Talmudjünger, und seiner Bahre folgten noch keine zehn Mann. Darüber weinte sein Freund und dachte: »Das ist die Thora und das ihr Lohn!« Da öffnete Gott seine Augen im Traum und sprach zu ihm: »Dein Freund hat zeit seines Lebens nur einmal eine Sünde begangen. Als ein[1] *Weib in den Tagen ihrer Unreinheit vor ihm herging, berührte er ihre Kleider. Darum forderte man die (Strafe für diese) Sünde von ihm ein.« In der-*

ראה את חבירו מהלך בתוך
הפרדס בתוך המעיין של מים
בתוך גן עדן :

selben Nacht sah er seinen Freund im Paradies lustwandeln an einer Wasserquelle im Garten Eden.

[1] אשתי überliefert, אשת Gressmann.

[1] Überliefert ist *sein Weib*, aber vgl. F. Überdies paßt der Ausdruck *vor ihm herging* schlecht zu dem eigenen Weibe.

H. Pal. Chagiga II S. 77d.

Vgl. die Vorbemerkung zu A. Die Anmerkungen stammen aus pal. Sanhedrin VI S. 23c.

Der Text ist abgedruckt bei Hermann L. Strack: Jesus, die Häretiker und die Christen, Leipzig 1910, S. 9 § 8a; eine Übersetzung ebenda S. 30* § 8a.

מאן דאמר יהודה בן טבאי
נשיא עיבדא דאלכסנדרייאה
מסייע ליה : [1—]יהודה בן טבאי
הוון בני ירושלם בעין ממניתיה
נשיא בירושלם : ערק ואזל ליה
לאלכסנדרייאה [—1] והיו[2] בני
ירושלם כותבין : מירושלם הגדולה
לאלכסנדרייאה הקטנה : עד מתי
[3—]ארוסי יושב אצלכם[—3] ואני
יושבת עגומה עליו[4] : [5—]פירש
מיתי גו אילפא אמר : דבורה
מרתה דביתא דקבלתן מה הוות
חסירה : אמר ליה חד מן תלמידוי :
רבי עיינה הוות שכרה[6] : אמר ליה
הא תרתיי גבך חדא דחשדתני
וחדא דאיסתכלת בה : מה[7]
אמרית יאייא בריוא לא אמרית
אלא בעיבדא : יכעס עליו ואזל : [—5]

Wer sagt »Juda ben Ṭabaj war Fürst«, den unterstützt ein Ereignis in Alexandrien. Die Einwohner von Jerusalem wollten den Juda ben Ṭabaj zum Fürsten in Jerusalem einsetzen. da entwich er und floh nach Alexandrien. Darauf schrieben die Jerusalemer: »Das große Jerusalem an das kleine Alexandrien: Wie lange weilt mein Verlobter[1] bei euch, während ich kummervoll dasitzen muß?«

Als er sich einschiffte, fragte er: »Was war an unserer Hausherrin Debora, die uns aufgenommen hat, mangelhaft[2]?« Einer von seinen Jüngern antwortete ihm: »Meister, ihr Auge war häßlich«[3]. Er sprach zu ihm: »Zwiefache Schuld lastet auf dir; denn erstens hast du mich verdächtigt[4] und zweitens hast du auf sie geschaut! Habe ich etwa von ihrem schönen Aussehen gesprochen? Nein, von ihrem Tun!« So zürnte er gegen ihn, daß er fortging[5].

[1—1] om. [2] והוון. [3—3] בעלי שריי בתוכך. [4] בביתי. [5—5] om. [6] שברה überliefert, שכרה J. Lichtenstein. [7] Gressmann vermutet מאם.

[1] *Gatte* pal. Sanh. VI S. 23c. [2] Diese schlechte Übersetzung ist notwendig, um das Wortspiel wiederzugeben. [3] So nach der Konjektur Lichtensteins; überliefert ist *gebrochen*. [4] Nämlich der Lüsternheit. [5] Möglich wäre auch die Übersetzung: *daß er verschied* (so Strack); aber dagegen spricht die Variante J.

I. Bab. Sanhedrin S. 107b.

Die Anmerkungen stammen aus bab. Soṭa S. 47a.

Der Text ist abgedruckt bei Strack: Jesus S. 10 § 8b, c; eine Übersetzung ebenda S. 32*f. § 8b.

רבי[1] יהושע בן פרחיה מאי היא:
כדקטלינהי[2] ינאי מלכא לרבנן[3]
אזל[4] רבי יהושע בן פרחיה וישו[5]
לאלכסנדריא של מצרים: כי הוה
שלמא שלח ליה שמעון בן שטח:
מני ירושלם עיר הקודש ליכי[6]
אלכסנדריא של מצרים אחותי:
בעלי שרוי בתוכך ואנכי[7] יושבת
שוממה: [7]—קם אתא ואתרמי ליה
ההיא[8] אושפיזא: [9]—עבדי ליה
יקרא טובא אמר—[9] כמה יפה[10]
אכסניא זו: אמר ליה רבי עיניה
טרוטות: אמר ליה רשע בכך אתה
עוסק: אפיק ארבע מאות שיפורי
ושמתיה[11]: אתא לקמיה [12]—כמה
זימנין אמר ליה קבלן: לא הוה
קא משגח ביה—[12]: יומא חד
הוה קא[13] קרי קרית שמע אתא
לקמיה: סבר[14] לקבולי אחוי
ליה בידיה: הוא[15] סבר מידחא
דחי ליה אזל זקף לבינתא
[16]—והשתחוה לה[16]: אמר ליה
הדר[17] בך: אמר ליה כך מקובלני
ממך כל החוטא ומחטיא את
הרבים אין מספיקין בידו לעשות
תשובה: [18]—ואמר מר ישו כישף
והסית והדיח את ישראל—[18]:

Rabbi Josua ben Perachja, was war mit ihm? Als König Jannaios die Rabbis tötete[1], floh Rabbi Josua ben Perachja mit Jesus[2] nach Alexandrien in Ägypten. Als wieder Friede war, ließ ihm Simon ben Schatach sagen: »Von mir, Jerusalem, der heiligen Stadt (Gruß) an dich, Alexandrien in Ägypten, meine Schwester! Mein Gatte weilt in dir, während ich einsam sitze.«

Da machte er (Josua) sich auf und gelangte zufällig zu einer Herberge[3], wo man ihm große Ehre erwies. Da sprach er: »Wie schön ist diese Wirtschaft[4]!« Er (Jesus) antwortete ihm: »Meister, sie hat verdrehte[5] Augen.« Da sagte jener: »Du Bösewicht! Damit beschäftigst du dich?« Dann ließ er seine vierhundert Posaunen erschallen und exkommunizierte ihn. Viele Male trat er (Jesus) vor ihn mit der Bitte, ihn wieder aufzunehmen, aber er kümmerte sich nicht um ihn. Eines Tages trat er vor ihn, während er das Schmaʿ[6] las. Er (Josua) dachte ihn aufzunehmen und winkte ihm mit der Hand. Der (Jesus) aber dachte, er wolle ihn ganz und gar verstoßen; so ging er hin, richtete einen Ziegelstein auf und betete ihn an. Da forderte er (Josua) ihn auf, sich zu bekehren. Der aber erwiderte ihm: »So habe ich von dir gelernt: Wer sündigt und die Masse zur Sünde verführt, dem gibt man keine Gelegenheit, Buße zu tun.«

Darum hat ein Lehrer (mit Recht) gesagt[7]: »Jesus hat gezaubert, verführt und Israel verleitet.«

[1] om. [2] כדהוה קא קטיל. [3] שמעון בן שטח אטמינהו אחתיה add. [4] om. [5] אזל ערק.
[6] לך. [7] ואני. [8]–[8] אמר ש"מ הוה ליה שלמא כי אתא איקלע לההוא. [9]–[9] קם קמייהו ביקרא שפיר.

עבדי ליה יקרא טובא יתיב וקא משתבח. [10] נאה. [11] כל יומא add. [12—12] ולא קבליה. [13] om.
[14] הוה בדעתיה. [15] om. [16—16] פלהא. [17] חזור. [18—18] om.

[1] *wurde* Simon ben Schaṭach *von seiner Schwester versteckt* add. bab. Soṭa S. 47a. [2] *mit* Jesus om. der Soṭa-Text; im übrigen sind die Varianten sprachlicher Art. [3] *hospitium.* [4] ΞΕΝΙΑ heißt *Wirtschaft* und *Wirtin*; das Wortspiel läßt sich im Deutschen schlecht wiedergeben. [5] טריט ist Fremdwort. Strack: *zuckend.* Gemeint ist wohl *tortus* (*oculum torquere*). [6] Das Morgen- und Abendgebet. [7] Bab. Sanhedrin S. 43a.

K. Petrus Cluniacensis: Tractatus adversus Judaeorum inveteratam duritiem (Migne PL 189, 631).

Petrus Venerabilis, der Abt von Cluny (1092—1155), benutzt in dem zitierten Text eine pseudonyme Schrift des Josua ben Levi über die Höllenfahrt (vgl. o. S. 25 Anm. 2). Ich habe mich vergeblich bemüht, das Original zu der entscheidenden Stelle aufzutreiben oder auftreiben zu lassen. Wahrscheinlich haben die Juden selbst das Zensorenamt geübt, wie es aus den Talmudausgaben bekannt ist (Strack: Einleitung in den Talmud[4] S. 79ff.); vgl. auch die Vorbemerkung zu E.

Fuit apud Judaeos vir quidam, qui apud ipsos nuncupatur Jozah Ben Levi, quod nos dicimus Josue filius Levi, vir, ut aiunt, religiosus ac timens Deum .... Quod audiens Josue, dixit se claustra inferni et paradisi in vita sua velle invisere .... Quo deductus plurimas vidit gentes, ex omni natione, quae sub coelo est, Christianos, Amorrhoeos, Jebusaeos .... Dixit Josue: Cur Christiani damnati sunt? .... Ait: Quia credunt in filium Mariae et non observant legem Moysi et maxime, quia non credunt Talmuth. [p. 632]. Erat autem Pharao prostratus jacens in inferno, caput subter limen portae inferni tenens, cuius

Unter den Juden lebte einst ein Mann, der von ihnen Jozah ben Levi[1] *genannt wird, den wir* Josua, *den Sohn* Levis, *heißen, wie man sagt, ein frommer und gottesfürchtiger Mann .... Als* Josua *dies hörte, sagte er, er wolle die verschlossenen Räume der Unterwelt und des Paradieses noch zu seinen Lebzeiten besichtigen .... Als er zur Hölle geführt war, sah er dort sehr viele Menschen aus allen Völkern unter dem Himmel: Christen, Amorriter, Jebusiter ....* Josua *fragte: »Warum sind die Christen verdammt?« .... Der antwortete: »Weil sie an den Sohn der* Maria *glauben, das Gesetz* Moses *nicht halten und besonders weil sie den Talmud nicht glauben.« [S. 632.] Der Pharao aber lag zu Boden geworfen in der Hölle, das Haupt unter die Schwelle der Höllen-*

portae cardo fiebat ipsius oculus. Porta autem ad introitum animarum circumquaque vertebatur super oculum ipsius. Interrogavit vero Josue, cur tantam pateretur poenam. Ad quem angelus: Quia afflixit filios Israel in terra Aegypti et post afflictionem persecutus est usque ad mare ....

pforte gestreckt, und sein Auge bildete die Angel für jene Tür. Um Seelen einzulassen, wurde die Pforte nach allen Seiten über seinem Auge gedreht. Da fragte Josua, warum er so schwere Strafe erdulden müsse. Und der Engel antwortete: »Weil er die Israeliten im Lande Ägypten bedrückte und nach der Bedrückung bis ans Meer verfolgte.« ....

[1] Gemeint ist יהושע בן לוי oder ישוע. Das *h* am Schluß von *Jozah* soll das ע wiedergeben.

Inhalt.

Hauptteil.

Anhang: Texte, Übersetzungen und Bilder.

Berlin, gedruckt in der Reichsdruckerei.



1.



6.



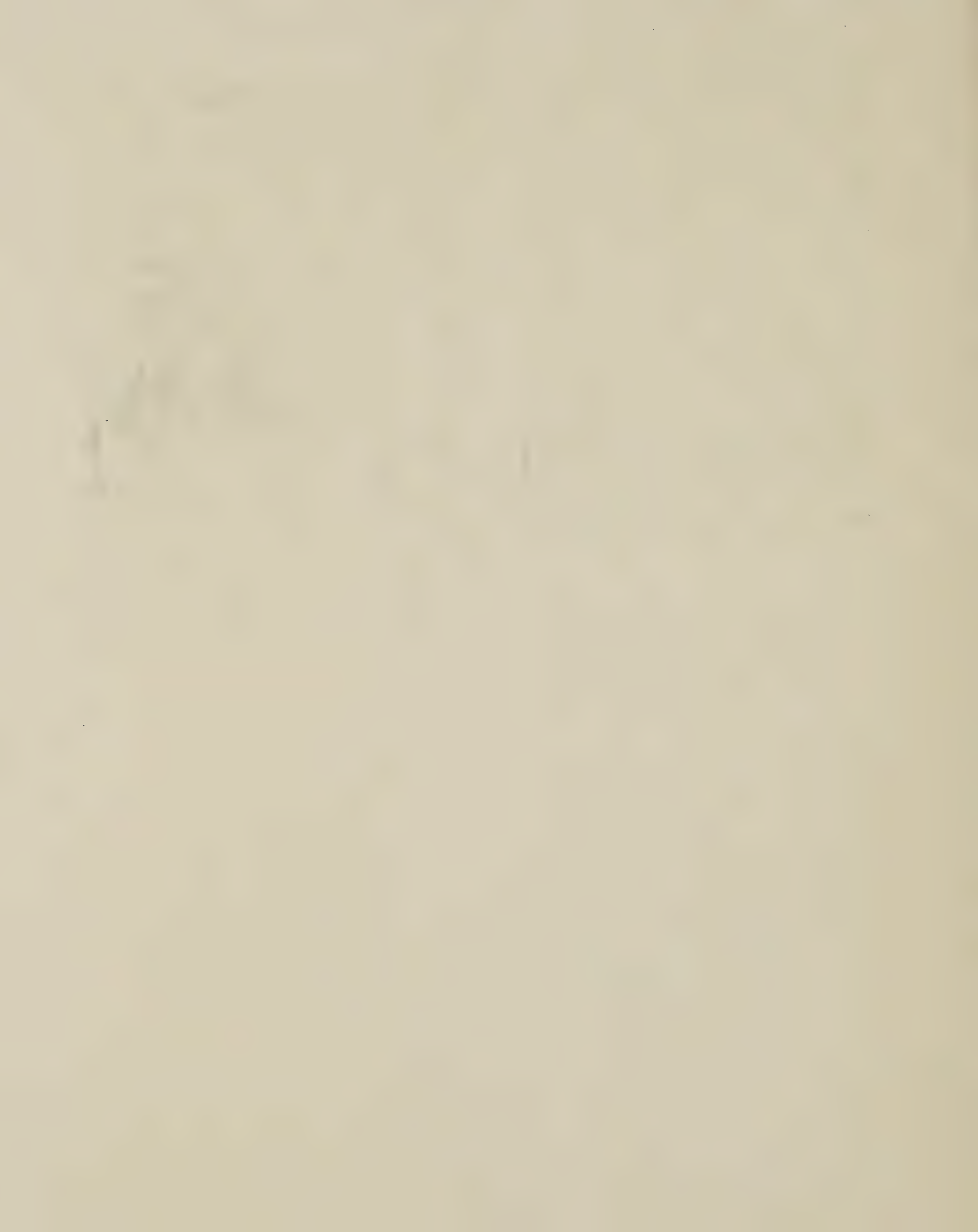
7.

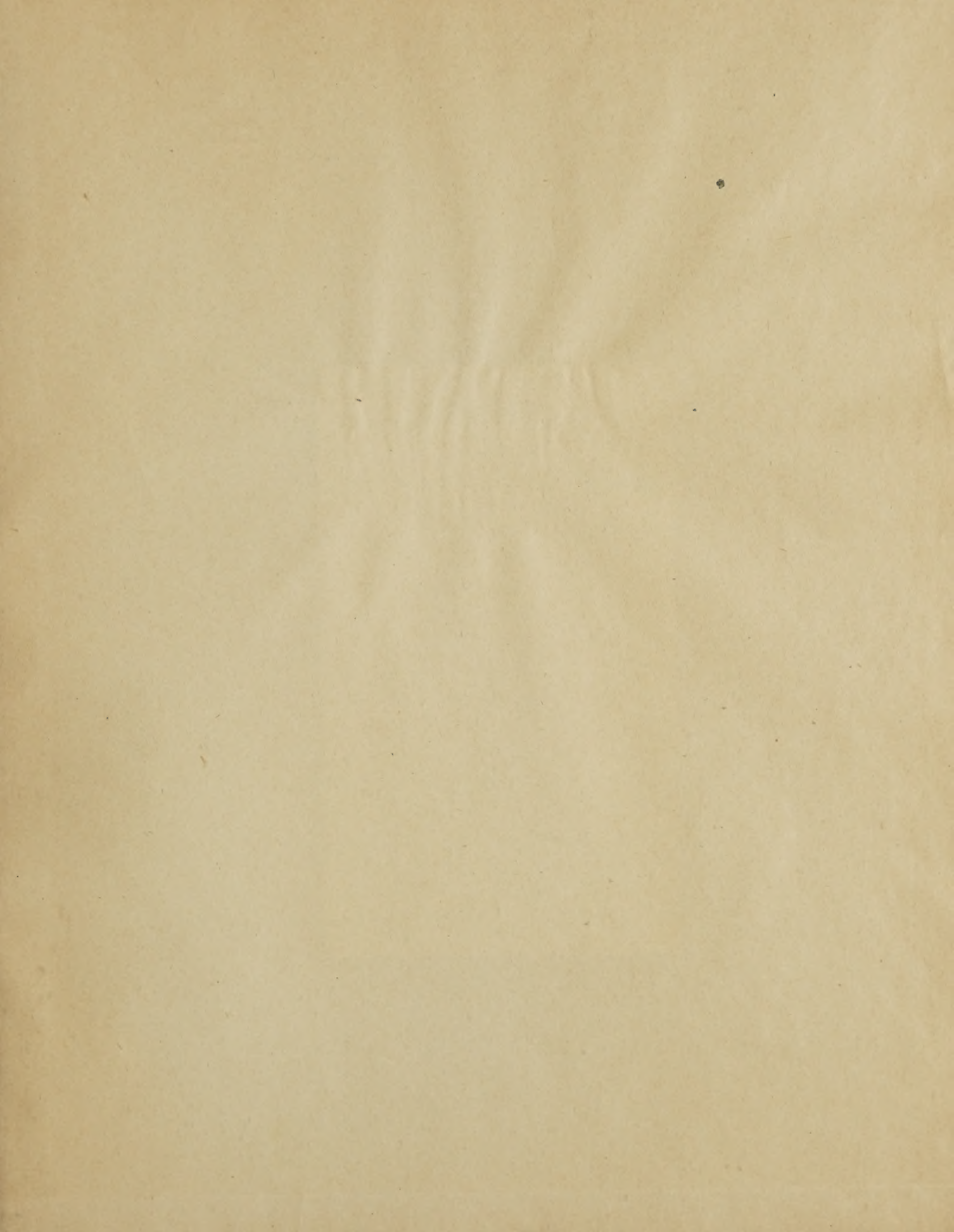


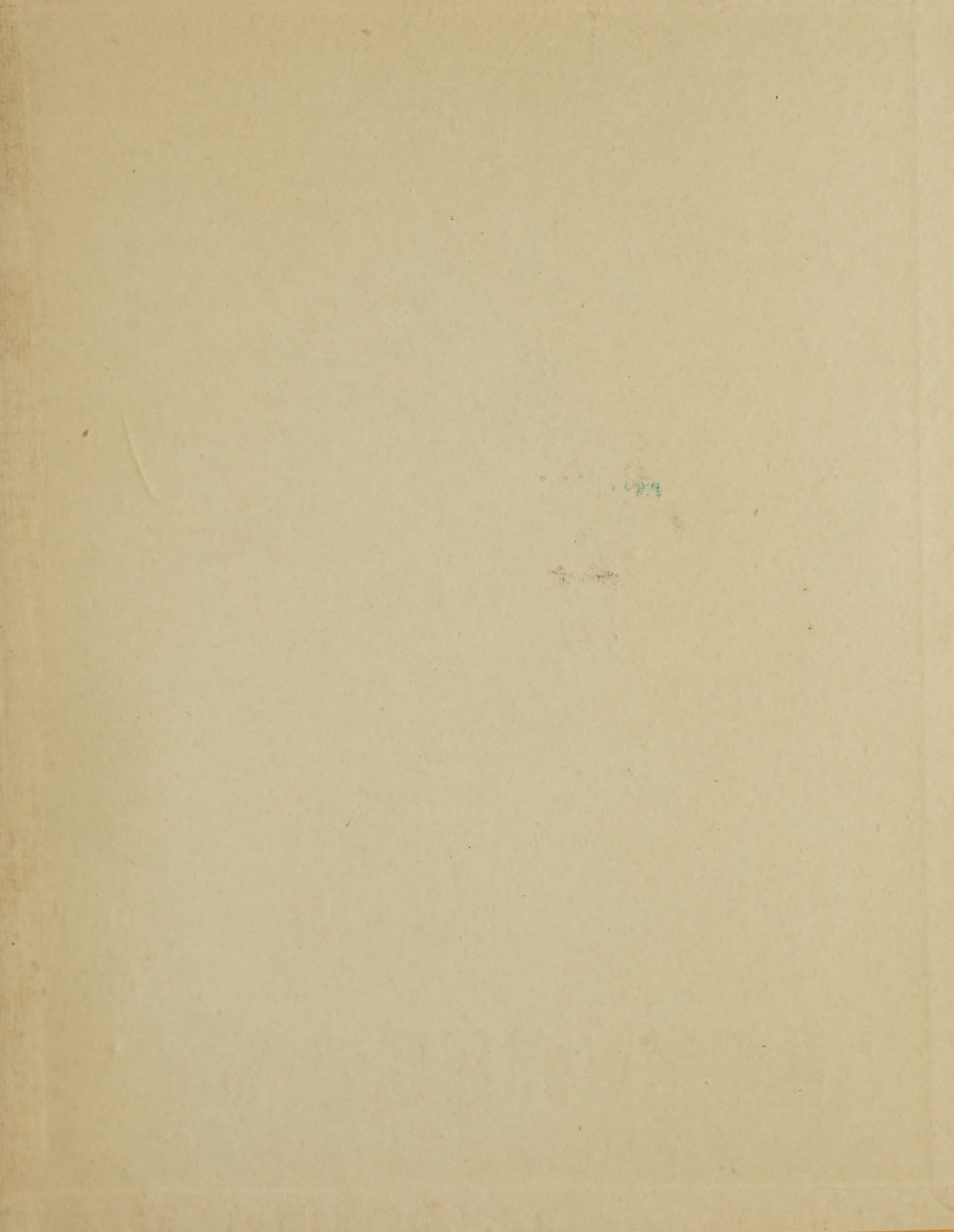
8.

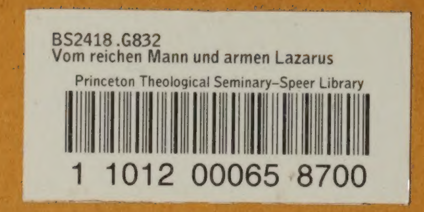
1. Türangelstein aus Hierakonpolis, nach Berlin Phot. 6625, jetzt in Philadelphia. 6. Das bemalte Leichentuch Berlin Inv. 11651 aus Saḳḳara. 7. Ausschnitt aus Abb. 6 (linke obere Ecke). 8. Ebenholzfigürchen einer Mumie, Berlin Inv. 20472.

H. Gressmann: Vom reichen Mann und armen Lazarus.









Sonderabdrucke aus den Abhandlungen der Akademie
von den Jahren 1914—1918.

Philosophisch-historische Klasse.

F. Delitzsch: Sumerisch-akkadisch-hettitische Vocabularfragmente. 1914 . . ℳ 2.50
F. Kuhn: Das Dschong lun des Tsui Schi. 1914 . . . . » 1.50
H. Grapow: Über die Wortbildungen mit einem Präfix *m-* im Ägyptischen. 1914 » 2.—
Hintze: Gedächtnisrede auf Reinhold Koser. 1915 . . . . » 0.50
A. Leitzmann: Briefe an Karl Lachmann aus den Jahren 1814—50. 1915 . » 5.50
E. Krüger und D. Krencker: Vorbericht über die Ergebnisse der Ausgrabung des sogenannten römischen Kaiserpalastes in Trier. 1915 . . . . . . » 6.50
Müller: Zwei Pfahlinschriften aus den Turfanfunden. 1915 . . . . » 2.50
Brandl: Zur Geographie der altenglischen Dialekte. 1915 . . . . » 4.—
Seler: Beobachtungen und Studien in den Ruinen von Palenque. 1915 . . » 11.—
Sachau: Die Chronik von Arbela. 1915 . . . . » 4.—
Diels: Philodemos Über die Götter.
Erstes Buch. 1915 . . . . » 4.50
Drittes Buch. I. Griechischer Text. 1916 . . . . » 3.50
Drittes Buch. II. Erläuterung des Textes. 1916 . . . . » 4.—
Goldziher: Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften. 1915 . . . . » 2.—
von Harnack: Porphyrius »Gegen die Christen«. 1916 . . . . » 5.50
Seler: Die Quetzalcouatl-Fassaden yukatekischer Bauten. 1916 . . . . . » 9.50
Graeven-Schuchhardt: Leibnizens Bildnisse. 1916 . . . . » 10.50
C. Brockelmann: ʿAlī's Qiṣṣaʾi Jūsuf, der älteste Vorläufer der osmanischen Literatur. 1916 . . . . » 3.—
E. Wenkebach: Pseudogalenische Kommentare zu den Epidemien des Hippokrates. 1917 . . . . » 3.50
Erdmann: Die Idee von Kants Kritik der reinen Vernunft. 1917 . . . . . » 3.50
Seler: Die Ruinen von Uxmal. 1917 . . . . » 19.—
Erman: Römische Obelisken. 1917 . . . . » 2.50
H. Schäfer: Nubische Texte im Dialekte der Kunûzi. 1917 . . . . » 14.50
W. Bang: Vom Köktürkischen zum Osmanischen. 1. Mitteilung. 1917 . . » 3.—
Diels: Über die von Prokop beschriebene Kunstuhr von Gaza. 1917 . . . » 2.50
Stumpf: Die Attribute der Gesichtsempfindungen. 1917 . . . . » 3.50
Stumpf: Empfindung und Vorstellung. 1918 . . . . » 4.50
Diels und E. Schramm: Herons Belopoiika (Schrift vom Geschützbau). 1918 » 3.—
G. Möller: Zwei ägyptische Eheverträge aus vorsaïtischer Zeit. 1918 . . » 3.50
B. Moritz: Beiträge zur Geschichte des Sinaiklosters im Mittelalter nach arabischen Quellen. 1918 . . . . » 4.—

Berlin, gedruckt in der Reichsdruckerei.